J. LEIPOLDT
y
W. GRUNDMANN

EL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO



BIBLIOTECA BIBLICA CRISTIANDAD

La dirige

A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

J. FINEGAN: *Manual de Cronología Bíblica.*

G. E. WRIGHT: *Arqueología Bíblica.* Con 220 ilustraciones.

ANTIGUO TESTAMENTO

O. EISSFELDT: *Introducción al Antiguo Testamento.* 2 tomos.

W. EICHRODT: *Teología del Antiguo Testamento.* 2 tomos.

M. NORTH: *El mundo del Antiguo Testamento.*

R. DE VAUX: *Historia Antigua de Israel* I.

E. JENNI/C. WESTERMANN: *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento.* 2 tomos.

NUEVO TESTAMENTO

J. LEIPOLDT/W. GRUNDMANN: *El mundo del Nuevo Testamento.* 3 tomos.

Tomo I: *Estudio histórico-cultural.*

Tomo II: *Textos y documentos.*

Tomo III: *Ilustraciones.*

J. JEREMIAS: *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento.*

J. JEREMIAS: *La Ultima Cena. Palabras de Jesús.*

V. TAYLOR: *Evangelio según san Marcos.*

P. BONNARD: *Evangelio según san Mateo.*

R. E. BROWN: *Evangelio según san Juan.* 2 tomos.

EL MUNDO
DEL
NUEVO TESTAMENTO

Dirigido por

JOHANNES LEIPOLDT y WALTER GRUNDMANN

en colaboración con

GÜNTHER HANSEN * GÜNTER HAUFE
HARALD HEGERMANN * KARL MATTHIAE
HANS-MARTIN SCHENKE * HELMUT RISTOW

I

ESTUDIO HISTORICO-CULTURAL



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

© Evangelische Verlagsanstalt - Berlín

Título original:

UMWELT DES URCHRISTENTUMS

I

DARSTELLUNG DES NEUTESTAMENTLICHEN ZEITALTERS

3.ª edición, 1971

* * *

Lo tradujo al castellano

LUIS GIL

Catedrático de la Universidad de Madrid

Derechos para todos los países de lengua española en

EDICIONES CRISTIANDAD

Madrid 1973

Depósito legal: M. 28.864.—1973 (I)

ISBN: 84-7057-137-0 (Obra completa)

ISBN: 84-7057-138-9 (Tomo I)

Printed in Spain

Artes Gráficas Benzal - Virtudes, 7 - Madrid-3

CONTENIDO

VII. *FILOSOFIA*

VIII. *LA GNOSIS*

IX. *HISTORIA Y MENSAJE DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN SU CONTORNO RELIGIOSO*

PRINCIPALES ABREVIATURAS

AAH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
AAL	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig
AAM	Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften
AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften, Gotinga
AGL	Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften
AJA	«American Journal of Archaeology»
AO	*Der Alte Orient*
APAW	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften
ARW	«Archiv für Religionswissenschaft»
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AuV	Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft
BAL	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig
BAO	Beihefte zum Alten Orient
BCH	«Bulletin de Correspondance Hellénique»
BFChrTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BhTh	Beiträge zur historischen Theologie
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BZ	«Biblische Zeitschrift»
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
W. Dittenberger, OGIS	W. Dittenberger, *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae*
W. Dittenberger, Sylloge	W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum,* 3.ª ed.
EvTh	«Evangelische Theologie»
FGrHist	*Fragmenta Graecorum Historicorum*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
H. Haas/J. Leipoldt, Umwelt	*Bildatlas zur Religionsgeschichte. Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums,* Leipzig 1926
HBNT	*Handbuch zum Neuen Testament*
HUCA	«Hebrew Union College Annual»
HThR	«The Harvard Theological Review»

IBM	*Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*
JBL	«Journal of Biblical Literature and Exegesis»
Jeremias, Jerusalem	J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* Gotinga ³1963
JHS	«The Journal of Hellenic Studies»
Kl. Schr.	*Kleine Schriften*
KuD	*Kerygma und Dogma*
MGWJ	«Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums»
Migne PG	Migne, *Patrologiae cursus completus,* series graeca
Migne PL	Migne, *Patrologiae cursus completus,* series latina
NAG	*Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften,* Gotinga
NovTest	«Novum Testamentum. An international quarterly for New Testament and related studies»
NPhU	*Neue philologische Untersuchungen*
N. S.	Notizie degli Scavi
NTS	New Testament Studies
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RB	«Revue Biblique»
RE	Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, editado por Pauly-Wissowa
Rech. Sc. rel.	«Recherches de Science Religieuse»
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 1.ª ed.
RGG³	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3.ª ed.
RHPhR	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RHR	«Revue de l'Histoire des Religions»
RVV	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
Röm. Mitt.	Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Roma
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg
SAL	Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig
SAM	Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Munich
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*
SGK	Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Königsberg
SVF	*Stoicorum veterum fragmenta*
E. Schürer, Geschichte	E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig I ⁵1920, II ⁴1907, III ⁴1909
Str.-Bill.	H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*
StTh	Studia Theologica
ThBl	Theologische Blätter
ThF	Theologische Forschung
ThLZ	«Theologische Literaturzeitung»
ThR	«Theologische Rundschau»
ThWB	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. por G. Kittel-G. Friedrich
ThZ	«Theologische Zeitschrift»
TU	Texte und Untersuchungen
VT	*Vetus Testamentum*
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WZ	«Wissenschaftliche Zeitschrift»

ZdZ	Die Zeichen der Zeit
ZDMG	«Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft»
ZDPV	«Zeitschrift der deutschen Palästinavereins»
ZKG	«Zeitschrift für Kirchengeschichte»
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche»
ZRGG	«Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte»
ZThK	«Zeitschrif für Theologie und Kirche»
ZSTh	«Zeitschrift für systematische Theologie»

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION

El apóstol Pablo escribe en la epístola a los Gálatas: «Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo...» (Gál 4,4). Con ello expresa una convicción compartida por muchos hombres de su época: la de vivir en un momento diferente de los tiempos anteriores; una convicción que otorgó a Pablo y al joven movimiento cristiano la certeza plena de la significación escatológica de su época, precisamente la de la «plenitud de los tiempos». También al historiador se le presenta el primer siglo de la Era cristiana como una época peculiar. Se habían superado ya las graves convulsiones de las guerras civiles y de expansión de los romanos y parecía estar a punto la realización de la gran esperanza de un orden pacífico en la humanidad. La cuenca del Mediterráneo estaba en camino de hacerse una unidad política, espiritual y cultural, a pesar de las fuertes tensiones sociales que la sacudían. A ello cooperaban decisivamente la actividad del comercio y el hecho de hablarse y entenderse en todas partes la lengua griega, la llamada koinê, *«la lengua común». La idea de la unidad del género humano, puesta en circulación desde tiempos de Alejandro Magno, se había generalizado entre las gentes de esta época. Los cultos antiguos de los dioses nacionales iban cediendo ante la posibilidad de una religión para todos los hombres; así lo manifestaba el hecho de que los diferentes cultos se fueran asimilando y haciéndose mutuos préstamos, y el de que tomara progresivamente cuerpo la consideración de que los diversos dioses no eran sino fuerzas de una sola divinidad que comprendía a todas las restantes. Fue éste el gran momento de la sinagoga judía helenística. Tal situación creó unas condiciones favorables únicas para la difusión del mensaje cristiano y para el desarrollo de las comunidades cristianas. En todo caso, todas estas circunstancias han de contemplarse en conjunto, cuando se habla de la «plenitud de los tiempos», aunque difícilmente las tuviese en cuenta Pablo cuando hablaba de la plenitud escatológica del tiempo, a pesar de que no le pasaron inadvertidas las diferencias históricas en la humanidad (1 Cor 9,19ss).*

El presente trabajo se propone trazar un cuadro de esa época, sobre todo el de sus fuerzas religiosas y espirituales y el de sus ideas. Se expondrá la situación histórica en la cuenca del Mediterráneo en general y en Palestina en particular, para que sea posible contemplar sobre ese telón de fondo los movimientos religiosos. Dentro de dicho cuadro se esbozará también la historia de los primeros decenios del joven cristianismo. No se trata aquí de descomponer a ese joven cristianismo en un montón de

influjos, sino de aprehenderlo en su especial modalidad de ser y en los primeros pasos de su camino por la historia de la humanidad; mas dichos pasos no los hubiera podido dar sin haber adoptado una actitud frente a las fuerzas y las ideologías de su entorno histórico, religioso y espiritual. De ahí que puedan reconocerse en él influjos amplios y profundos, aunque no sean menos claros los rechazos y las correcciones de otros muchos. Y esto nos lleva al convencimiento de que el mensaje cristiano, visto su presupuesto y su entorno histórico, no ha de entenderse exclusivamente en función de la relación entre la promesa y su cumplimiento, según se pensó en el ámbito bíblico palestino, sino que ha de verse también en la relación entre el mito y la historia, que condiciona el encuentro de la joven fe con su mundo circundante. El mito y la promesa son las dos grandes formas de emoción y expectación en que se efectuó dicho encuentro.

Ha colaborado en esta obra una serie de investigadores, por lo que tiene el carácter de un trabajo de equipo, necesario en el momento presente por la enorme cantidad de materiales a elaborar y la especialización de la investigación científica. Los editores agradecen su esfuerzo y su colaboración a los coautores, cada uno de los cuales está suficientemente acreditado dentro del campo que trata. A este tomo, que contiene la exposición del mundo religioso, espiritual e histórico del joven cristianismo, sigue otro, a modo de una crestomatía de historia religiosa, con textos y fuentes, en el que se presentarán testimonios y se cederá la palabra a los hombres de la época. Se completa con un tercer volumen de láminas, que permitirá contemplar los monumentos coetáneos artísticos y populares. Si el volumen de los textos ha sido preparado por los colaboradores que trazaron el volumen expositivo, al de láminas le dio forma Johannes Leipoldt con los frutos de su fértil vida de investigador. Sea para él nuestro especial agradecimiento, pues ha seguido con su consejo, con la amplitud de sus conocimientos y con su ayuda la elaboración de toda esta obra. En lo que presentamos, todos, cada uno a su manera, le debemos gratitud por sus enseñanzas y consejos. Se trata de un trabajo al que ha servido en proporción especial su vida de investigador.

WALTER GRUNDMANN

Eisenach, Año Nuevo 1964

I

SITUACION POLITICA Y SOCIAL DEL IMPERIO ROMANO EN LOS SIGLOS I A.C. Y I D.C.

BIBLIOGRAFIA

HISTORIA GENERAL:

Th. Mommsen, *Römische Geschichte,* 2: *Von der Schlacht von Pydna bis auf Sullas Tod;* 3: *Von Sullas Tode bis zur Schlacht von Thapsus;* 5: *Die Provinzen von Caesar bis Diocletian* (Berlín 1854-1856, 1885, ^{14}1933); J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* I-III (Gotha ^{2}1877-1878; reed. por E. Bayer, Basilea 1952); V. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit,* 2 partes (Leipzig 1891-1904); Ed. Meyer, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius. Innere Geschichte Roms von 66 bis 44 v.Chr.* (Stuttgart-Berlín ^{2}1919); B. Niese, *Grundriss der römischen Geschichte,* 5.ª ed. por E. Hohl, en *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* III/5 (Munich 1923); H. Dessau, *Geschichte der römischen Kaiserzeit* 1-2 (1924-1930); J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* (Leipzig-Berlín, I ^{3}1927, II ^{2}1926); B. W. Henderson, *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan* (Oxford 1927); R. Holmes, *The Architect of the Empire* I-II (Oxford 1928-1931); Th. Mommsen, *Das Weltreich der Cäsaren,* con un epílogo de E. Norden (Leipzig 1932); *The Cambridge Ancient History,* IX: *The Roman Republic 133-44 B.C.* (Cambridge 1932), X: *The Augustan Empire 44 B.C. to 70 A.D.* (Cambridge 1934), XI: *The Imperial Peace 70-192 A.D.* (Cambridge 1936); H. Heuss, *Stadt und Herrscher des Hellenismus in ihren staats- und völkerrechtlichen Beziehungen* (Leipzig 1937); R. Paribeni, *L'Italia Imperiale da Ottaviano a Teodosio* (Milán 1938); E. Albertini, *L'empire romain* (París ^{3}1938); S. Accame, *Il dominio romano in Grecia dalla guerra arcaica ad Augusto* (Roma 1946); P. de Francisci, *Arcana Imperii* I-III (1947s); A. Scharff y A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (Munich 1950); U. Kahrstedt, *Geschichte der griechisch-römischen Altertums* (Munich ^{2}1952); L. Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano* I-V (Turín 1952-1960); R. Syme, *The Roman Revolution* (Oxford ^{2}1952); K. Höhn, *Augustus und seine Zeit* (Viena ^{4}1953); N. A. Maschkin, *Römische Geschichte* (Berlín 1953); E. Kornemann, *Römische Geschichte,* 1: *Die Republik* (Stuttgart ^{3}1954), 2: *Die Kaiserzeit,* refundida por H. Bengtson (Stuttgart ^{4}1959); M. Wheeler, *Rome Beyond the Imperial Frontiers* (Londres 1954); J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History* (Berkeley-Los Angeles 1955); F. Valjavec (ed.), *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte,* 4: *Römisches Weltreich und Christentum* (Berna 1956); F. Altheim, *Römische Geschichte,* 2: *Bis zur Schlacht bei Actium (31 v.Chr.),* 3: *Bis zur Schlacht an der Milvischen Brücke (312 n.Chr.)* (Berlín ^{2}1956-1958); E. T. Salmon, *A History of the World from 30 B.C. to 138 A.D.* (Londres ^{3}1957); H. Schmökel, *Geschichte des alten Vordenasien* (Leiden 1957); B. Biondi, *Il diritto romano* (Bolonia 1957); W. W. Struwe, *Geschichte der Alten Welt, Chrestomathie,* vol. II: *Grichenland und der Hellenismus* (Berlín 1954), vol. III: *Rom* (Berlín 1957); V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen* I-II (Leipzig 1957-1958); H. H. Scullard, *From the Gracchi to Nero.*

A History of Rome from 133 B.C. to 68 A.D. (Nueva York 1959); M. Grant, *The World of Rome* (Londres 1960; trad. española por L. Gil: *El mundo romano,* Madrid 1960); A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law* (Nueva York 1960); J. Beaujeu, *L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens* (París 1960); P. Sattler, *Augustus und sein Senat* (Gotinga 1960); P. Grenade, *Essai sur les origines du principat* (París 1961); J. Carcopino, *Les étapes de l'imperialisme romain* (París 1961); A. P. Frutaz, *Le piante di Roma* I-III (Roma 1962); G. G. Charles-Picard, *Auguste et Néron* (París 1962); A. Piganiol, *Histoire de Rome* (París ^{5}1962); H. Heuss, *Römische Geschichte* (Braunschweig ^{3}1962); C. Cichorius, *Römische Studien,* reimpresión (Darmstadt 1961); F. Adcock, *Römische Staatskunst* (Gotinga 1961); F. Lossmann, *Cicero und Caesar im Jahre 54* (Wiesbaden 1962); L. Curtius y A. Nawrath, *Das antike Rom* (Viena ^{4}1963); H. Kähler, *Rom und sein Imperium* (Baden-Baden ^{2}1964); L. von Matt y H. Kühner, *Die Cäsaren. Von Julius Cäsar bis Romulus Augustulus* (Würzburgo 1964); H. Delbrück, *Geschichte der Kriegkunst im Rahmen der politischen Geschichte,* I: *Das Altertum* (Berlín 1964); K. H. Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich. Ein Beitrag zu Geschichte des Völkerrechts* (Wiesbaden 1964); H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit,* en *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* III/4 (Munich ^{3}1965); M. Grant, *The Climax of Rome* (Londres 1968).

HISTORIA ECONOMICA, JURIDICA, SOCIAL Y CULTURAL:

O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte* I-II (Leipzig 1885); W. Lichmann, *Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche* (Leipzig 1900); K. Miller, *Itineraria Romana* (Stuttgart 1916); R. Reitzenstein, *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus* (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften, 1917); Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 1-3, reimpresión (Basilea -Stuttgart ^{3}1962); A. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl d. Gr.* I-II (Viena 1923-1924); L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine,* 9.ª y 10.ª ed. dirigidas por G. Wissowa, 1-4 (Leipzig 1921-1923); K. Regling, *Die antike Münze als Kunstwerk* (Berlín 1924); R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* I-II, ed. por F. Oertel (Munich 1925); M. P. Charlesworth, *Trade Rules and Commerce of the Roman Empire* (Cambridge ^{2}1926); T. Frank, *An Economic History of Rome* (Baltimore ^{2}1927); M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich,* trad. por L. Wickert (Leipzig 1929; la 2.ª ed. del original inglés lleva el título *The Social and Economic History of the Roman Empire,* ed. por P. M. Fraser, Oxford 1957; trad. española de L. López Ballesteros, Madrid 1937); K. Regling y A. v. Sallet, *Die antiken Münzen* (Berlín-Leipzig 1929); L. R. Tayler, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown 1931); F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* I-III (Berlín 1931-1933); T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome* 1-5 (Baltimore 1933-1940); K. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreiches,* reimpresión (Leipzig 1935); K. Volksmann, *Zur Rechtsprechung im Prinzipat des Augustus* (Historische Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte H. 21, Munich 1935); W. Schubart, *Verfassung und Verwaltung des Ptolomäerreiches* (Leipzig 1937); A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (Londres-Oxford 1937); A. Rehm, *Zur Rolle der Teknik in der griechisch-römischen Antike:* «Archiv für Kulturgeschichte» 28 (1938) 135ss; H. J. Loane, *Industry and Commerce of the City of Rome* (50 B.C. to 200 A.D.) (Baltimore 1938); F. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (Leiden 1939); G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration Till the Age of the Antonines* (Oxford 1939); W. H. Schuchhardt y W. Technau, *Die Geschichte der Kunst im Altertum* I-II (Berlín 1940); H. G. Pflaum, *Essai sur le cursus publicus sous le Haut-Empire romain* (Mémoire Académie des Inscriptions XVI, París 1940); A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Londres 1940); M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* I-III (Oxford 1941; trad. española: *Historia social y económica del mundo helenístico,*

Madrid 1967); M. Hirmer, *Römische Kaisermünzen* (Leipzig 1942); J. Day, *An Economic History of Athens under Roman Domination* (Nueva York 1942); E. Kornemann, *Staat und Wirtschaft im Altertum*, en *Gestalten und Reiche* (Leipzig 1943) 112ss; J. Carcopino, *Daily Life in the Ancient Rome* (Londres 1946); H. Koch, *Römische Kunst* (Weimar ²1949); M. L. W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire* (Ithaca 1951); L. Homo, *Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité* (París 1951); H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge ²1952); H. Silber, *Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung* (Lahr 1952); W. W. Tam y G. T. Griffith, *Hellenistic Civilization* (Londres ³1952); T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic* I-II (Nueva York 1952); L. Wegner, *Quellen des römischen Rechts* (Viena 1953); O. Heggelbacher, *Vom römischen zum christlichen Recht* (Friburgo de Suiza 1953); A. Aymard y J. Auboyer, *Rome et son empire* (Histoire générale des civilisations, París 1954); M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule* (Munich 1955); U. V. Lübnow, *Das römische Volk, sein Staat und sein Recht* (Francfort del Main 1955); M. Kaser, *Das römische Privatrecht* I-II (Munich 1955-1959); H. Schneider, *Ältere Quellen zum römischen Staatsrecht* (Winterthur 1955); J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire* I (París 1955); D. Daube, *Forms of Roman Legislation* (Oxford 1956); W. Kunkel, *Römische Rechtsgeschichte* (Colonia-Graz ²1956); J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* I-III, reimpresión (Darmstadt 1957); F. M. Heichelheim, *An Ancient Economic History* I (Leiden 1958); F. de Martino, *Storia della costituzione romana* I-IV (1958-1964); U. Kahrstedt, *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit* (Berna ²1958); A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* I-II (Tubinga 1959); M. Hades, *Hellenistic Culture* (Nueva York 1959); K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, en *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* (Munich 1960); R. Heinze, *Die augusteische Kultur* (Darmstadt 1960); V. A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1961); F. Schulz, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft* (Weimar 1961); *Allgemeine Geschichte der Kunst*, vol. I: *Die Kunst der Alten Welt* (Leipzig 1961); E. Norden, *Die römische Literatur* (Leipzig ⁶1961); A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963); W. Kroll, *Die Kultur der ciceronischen Zeit*, en *Erbe der Alten*, serie II, 22 y 23 (reimpresión, Darmstadt 1963); O. Seel, *Römertum und Latinität* (Stuttgart 1964); K. Schefold, *Römische Kunst als religiöses Phänomen* (Reinbeck 1964); J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer* I-II (reimpresión, Darmstadt 1964); E. M. Schtajerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung in Westen des Römischen Reiches*, traducido del ruso (Berlín 1964); M. Wegner y G. Fleischhauer, *Musikgeschichte in Bildern*, II: *Musik des Altertums* (Leipzig [1965]); G. Dulckeit y F. Schwarz, *Römische Rechtsgeschichte* (Munich-Berlín ⁴1966); K. Christ, *Antike Numismatik, Einführung und Bibliographie* (Darmstadt 1967); G. Zinserling, *Abriss der griechischen und römischen Kunst* (Leipzig 1970), con bibliografía de Rusia y de otros países socialistas sobre el tema; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, en *Handbuch zum NT*, vols. I-II (Tubinga ⁴1972).

INTRODUCCION

El período histórico en que se desarrollan los presupuestos religiosos y sociales, así como las circunstancias externas del futuro cristianismo, se divide en cuatro grandes apartados:

I. El siglo de las revoluciones populares.
II. Los orígenes del Principado y la época de Augusto.
III. La época de Tiberio a Nerón.
IV. La época de los tres emperadores Flavios.

Se trata de un período de unos doscientos treinta años, que va desde el 134 a. C. hasta el 96 d. C.

La guerra con Cartago le abrió a Roma el dominio sobre la cuenca del Mediterráneo. En la primera guerra púnica (264-241) Roma conquistó Sicilia, Cerdeña y Córcega. En el período comprendido entre el 225 y el 222 sometió la Galia Cisalpina. En la segunda guerra púnica (218-201) redujo Cartago a su dominio. Los romanos extendieron su poderío hasta España y desde entonces fueron dueños y señores de la parte occidental del Mediterráneo. A continuación la emprendieron con el Oriente. En la guerra con Filipo V (200-197) y Perseo (171-168) quedó aplastada Macedonia y pasó a ser provincia romana el 148. Grecia se convirtió en provincia romana el 146. El mismo año los romanos aniquilaron el poderío cartaginés y fundaron la provincia de Africa. España, donde cundían los disturbios desde el 154, quedó por primera vez pacificada después de la destrucción de Numancia.

El comercio romano se extendió por todo el Mediterráneo. Las provincias estaban sometidas económicamente a Roma, sobre todo por la aportación de sus tributos. Italia, por su parte, quedó exenta de tributación. La economía natural fue reemplazada por la economía monetaria. El Estado romano tenía desde el 279 su propio sistema monetario. La agricultura retrocedió ante la ganadería. Aparecieron las grandes heredades cultivadas por esclavos, los llamados latifundios. Una parte del campesinado se proletarizó. La nobleza dirigente fue suplantada por los optimates, y a la aristocracia del dinero se enfrentó un partido popular, cuando los principales representantes de éste, los tribunos de la plebe Tiberio y Gayo Graco, alentaron un movimiento agrario democrático.

En la cúspide del gobierno se hallaban —como herencia de la realeza— dos cónsules, elegidos anualmente con idénticas atribuciones, asesorados por el consejo de ancianos, el Senado. Transcurrido el año, si no eran reelegidos, los cónsules ocupaban un puesto en el Senado como consulares. Correspondíales el convocar al Senado y su presidencia, así como la de las asambleas populares; tenían poder ejecutivo, se encargaban del reclutamiento del ejército y ejercían la suprema jurisdicción militar. Próximos en jerarquía a los cónsules, los pretores se encargaban de cometidos judiciales. Desde el 461 los cónsules tuvieron junto a sí tribunos de la plebe, cuyo cometido era el convocar al pueblo en asambleas especiales y el proponer leyes apropiadas a su bienestar.

I. EL SIGLO DE LAS REVOLUCIONES POPULARES

1. *La revolución de los Gracos*

Con el tribunado de Tiberio Sempronio Graco (134-133) se inicia un siglo caracterizado por las revoluciones populares. A partir de este momento la política romana estuvo condicionada cada vez más por problemas sociales. Las tensiones entre la burguesía y la nobleza conducían constantemente a nuevos conflictos, que a veces amenazaban seriamente la estructura estatal.

El problema social se agudizó a consecuencia del rápido crecimiento del Estado romano. Amplios estratos de campesinos y ciudadanos quedaron sin tierras y empobrecidos.

Tiberio Sempronio Graco, hombre de gran ambición y extraordinaria facundia, tenía alrededor de treinta años —nació el 163 a. C.— cuando fue nombrado tribuno de la plebe el 10 de diciembre del 134. Era el hijo primogénito de una noble familia. Su padre había llevado a cabo concienzudamente una política de romanización en España; su madre, Cornelia, era hija de Escipión el Africano, el famoso vencedor de las tropas cartaginesas en España. Es digno de observarse que Tiberio, a pesar de pertenecer a la nobleza, se puso abierta y decididamente a favor de la población menesterosa y empobrecida. Empeño suyo fue ayudar a los desposeídos de tierras y bienes a recuperar la propiedad. La tendencia social de su política se reconoce aún en un discurso, fragmentariamente conservado, que debió de pronunciar con motivo de la ley agraria propuesta por él a comienzos de su magistratura. En él se expresa así: «Las fieras salvajes tienen en Italia sus cubiles; cada una de ellas conoce su guarida, su refugio. Los hombres, en cambio, que luchan y mueren por Italia, tienen, sí, aire y luz, pero andan errantes, sin casa ni residencia, forzados a ir de un lado para otro con sus mujeres e hijos. Los generales mienten cuando exhortan a sus soldados en el combate a repeler al enemigo en pro de sus tumbas y santuarios, pues ninguno, entre tantos romanos, tiene ni altar familiar ni tumba de antepasado. Por el bienestar y la riqueza de otros han de combatir y han de morir. Se les llama señores del mundo y no pueden llamar suyo ni siquiera un trozo de tierra» *.

Meta de los planes de Graco era hacer extensivos a Italia los beneficios del movimiento reformista y superar la estrechez de las condiciones romanas. Pero Tiberio quería proceder de un modo razonable, sin irritar a las clases posesoras. No se debía atentar contra ninguna propiedad privada. Sólo la tierra estatal, que a través del usufructo de muchos años había revertido en propiedad privada, debía incluirse en la reforma y repartirse en nuevas heredades. Para hacerlo así podía recurrir Tiberio a

* Cf. más detalles en E. V. Stern, *Zur Beurteilung der politischen Wirksamkeit des Tiberius und Gaius Gracchus:* «Hermes» 56 (1921) 229ss; J. Carcopino, *Autour des Gracques* (París 1928).

una antigua ley agraria, que permitía el uso privado hasta un límite de 500 yugadas, es decir, unas 115 hectáreas de tierra. Tiberio amplió aún más esta ley, añadiendo 250 yugadas para cada dos hijos, es decir, elevó el límite permitido a 1.000 yugadas. Toda la tierra que le sobrepasase debía transformarse en pequeñas heredades por las que se debía indemnizar a sus posesores. Un colegio de tres individuos, elegido para supervisar este reparto, estuvo integrado en un primer momento por el propio Tiberio, su hermano menor, Gayo, y su suegro, Apio Claudio.

Al aproximarse en el verano del año 133 la elección de los nuevos tribunos quiso Tiberio ser reelegido para el año siguiente. Pero, por culpa de sus drásticos planes reformistas, sólo podía contar con el apoyo del pueblo, ya que le odiaban por igual los terratenientes ricos y el Senado. Con ocasión de la elección se produjo un tumulto, en cuyo transcurso fue muerto Tiberio con unos doscientos de sus fieles secuaces. Se persiguió duramente a los supervivientes de su partido, pero se mantuvo la ley agraria. El Senado no se atrevió a tocarla para conjurar la revolución. El hombre elegido por los itálicos acomodados para defender sus propiedades, Escipión Emiliano, condenó de hecho el proceder de Tiberio, al justificar su muerte diciendo: «Si tenía el propósito de someter el Estado a su arbitrio, fue justo que cayera». Pero cuando quiso paralizar la actividad de la comisión de los triunviros en beneficio de los itálicos se le encontró, al día siguiente de pronunciar el discurso con el que pretendió fundamentar esta decisión, muerto en su lecho (tenía cincuenta y seis años de edad). El partido de los Gracos, cuyos militantes eran sobre todo los desheredados, se revigorizó progresivamente.

El 10 de diciembre del 124 fue nombrado tribuno de la plebe el hermano menor de Tiberio, Gayo (nacido el 153). El período de su magistratura se divide en dos partes: en un principio se mostró como político previsor, comedido y retraído, pero pronto se convirtió en un dictador expeditivo que amenazaba con acabar violentamente con sus adversarios. El primordial objetivo de su actuación fue la venganza de su hermano. Hizo aprobar una ley que declaraba culpable al magistrado que hubiera condenado a muerte a un ciudadano sin darle posibilidad de apelación. De esta manera se les privó a los cónsules de los años 133 y 132, que habían procedido contra los partidarios de su hermano, del fundamento legal de su actuación. El cónsul del año 132, Popilio Lenate, fue desterrado.

Nuevas propuestas legales de Gayo aspiraron a ganarse el favor del pueblo y a debilitar el Senado. La ley agraria repartía las tierras del Estado entre los pobres. La ley militar obligaba al Estado a entregar vestimenta a los soldados sin exigirles dinero alguno a cambio. Nadie que no hubiera cumplido los diecisiete años podría ser llamado a filas.

Entre las restantes leyes destaca la propuesta sobre la provisión de jueces, que infirió grave quebranto a los senadores. Hasta entonces habían sido ellos los únicos en administrar justicia en los procesos. Por eso les temían por igual la plebe y los caballeros. Graco propuso admitir, junto a los trescientos senadores ya existentes, otros trescientos caballeros como jueces, para formar conjuntamente el tribunal.

El poder de Gayo iba en creciente aumento gracias al favor popular. Organizó el envío de emigrantes *(coloniae)*, la construcción de calzadas y de graneros. Inspeccionaba y llevaba a cabo todo personalmente.

Gayo había animado a los latinos a reclamar, por su parentesco gentilicio, todos los derechos de los romanos. A los restantes aliados, carentes de voto en las elecciones de Roma, les concedió el derecho de sufragio, a fin de poderles utilizar para que sus leyes se aprobasen al ser sometidas a votación. El Senado se asustó de estas medidas. En consecuencia, les ordenó a los cónsules promulgar la prohibición a todo extranjero sin voto de permanecer en la ciudad durante la próxima votación o aproximarse a ella en un radio de 40 estadios. Aparte de esto, logró persuadir al tribuno de la plebe, Livio Druso, a oponer su veto, sin alegar razones, a estas leyes de Gayo. Diole también plenos poderes para granjearse el favor de la multitud con la propuesta de fundar doce colonias. Con ello quedó el pueblo tan contento, que se mostró indiferente con Gayo.

El año 122 Gayo fue nombrado tribuno por segunda vez. El tribuno Rubrio, cuyo favor se había ganado, logró hacer prosperar su propuesta de enviar una colonia a Africa, y Gayo, que confiaba tal vez excesivamente en su prestigio con respecto al apoyo del pueblo, fue elegido miembro de la comisión fundadora. Se había decidido enviarles a ambos para perderles de vista durante algún tiempo. En esta provincia señalaron el emplazamiento. Como lugar del mismo eligieron el territorio de la antigua Cartago, sobre la que Escipión había lanzado la maldición de que quedara para siempre desierta. A su regreso, convocaron en Roma a los 600 individuos que compondrían la colonia. Pero entonces llegó la noticia de que los lobos habían destruido los mojones puestos por Gayo y Rubrio. Los augures lo interpretaron como un presagio funesto para la fundación. Se reunió el pueblo. Flaco pronunció un discurso defendiéndose. Gayo, en cambio, intranquilo, se quedó en el Capitolio en compañía de una guardia personal de sus partidarios en espera de los acontecimientos. Se produjo entonces un tumulto al matar uno de los presentes a un hombre para demostrar su afán de servicio a Gayo. Gayo se retiró a su casa. Posteriormente, tanto él como Flaco fueron requeridos a comparecer en el edificio del Senado para responder de sus actos. Ninguno de ellos se presentó, pero enviaron emisarios en busca de reconciliación. No se aceptó su propuesta y se exigió su comparecencia para responder de sus actos. Finalmente, se produjo un combate en el que Gayo y Flaco fueron derrotados. A punto de ser cogido prisionero, Gayo se hizo degollar por su esclavo; Flaco fue detenido y estrangulado. Los secuaces de ambos fueron víctimas de una atroz persecución. Como la nobleza hiciera mal uso de su victoria, de nuevo el pueblo se apartó de ella. Erigió estelas conmemorativas a los Gracos y una estatua de bronce a Cornelia, su madre, con la inscripción «Cornelia, madre de los Gracos».

Como en su día Pericles en Grecia, Gayo supo reconocer y apreciar por primera vez en Italia la fuerza de la masa en la vida del Estado. Fue el primer romano que la tuvo en cuenta en su actuación política.

2. *Mario y Sula*

En la época de los Gracos fue preciso resolver una serie de problemas militares: se imponía asegurar lo conquistado. La ocupación de España se consolidó con la destrucción de Numancia. La situación del sur de la Galia se estabilizó con la ocupación romana de una zona costera (125-121) y la fundación de una nueva provincia, la Galia Narbonense, que recibió su nombre de la antigua localidad celta Narbo. En Numidia, el comportamiento anterior de Yugurta [1] le obligó al Senado a emprender una guerra, que terminó con la caída de aquél. Tras algunos éxitos iniciales, los generales Metelo y Mario pudieron aniquilar todas las esperanzas de Yugurta. La habilidad diplomática de Sula [2], cuestor de Mario [3], consiguió, finalmente, gracias a la ayuda del rey de Mauritania, Boco, la entrega de tan peligroso enemigo a Roma, donde fue estrangulado. El territorio de Yugurta, sin embargo, no fue incorporado al Imperio romano. Se siguió con él el sistema de los príncipes clientes. Al final de la guerra yugurtina apareció otro peligro en primer plano: los germanos al norte. El 109 y 107 los generales romanos habían sufrido frente a ellos un descalabro. El 6 de octubre del 105 fueron aniquilados en Arausio dos ejércitos romanos. Por suerte, los germanos se desviaron; los cimbrios prosiguieron su camino hacia España y los teutones a la Galia. Con todo, dos años después tuvo éxito su penetración en Italia. El poderío de Roma amenazaba con venirse abajo. Las pérdidas se calcularon en 80.000 hombres. Los generales habían fracasado.

Mario se había ganado durante la guerra yugurtina la confianza de los soldados y del pueblo. A la hora del peligro se pensó en él. El 102 derrotó en Aquae Sextiae, al sur de la Galia, a los teutones. Catulo, su colega de consulado, se libró por muy poco de sufrir una derrota total frente a los cimbrios en el norte de Italia. Al año siguiente consiguieron Mario y Catulo la victoria decisiva en Vercellae. Se celebró a Mario como vencedor y salvador de la patria *.

Mario, hombre de carácter duro y enérgico, deseoso de fama y ambicioso, era enemigo de la nobleza. No reclutaba sus soldados, de acuerdo con la costumbre habitual, entre las diferentes clases sociales, sino que

[1] Yugurta, rey de Numidia, recibió el 118, en herencia de su tío, sus hijos y su reino al mismo tiempo. Tras haberlos hecho asesinar, se hizo con el mando absoluto, convirtiéndose en un enemigo peligroso del Estado romano.

[2] Sula nació el 137 y apareció en la escena política como cuestor de Mario en la guerra yugurtina; posteriormente derrocó el partido democrático de Mario; murió el 78 en Puteoli.

[3] Mario nació el 155 en Arpinum, la ciudad natal de Cicerón, de padres pobres. Hasta entrado en años no conoció Roma ni se familiarizó con la vida ciudadana. El 119 fue por primera vez tribuno de la plebe, el 107 sucedió como cónsul a Metelo en Numidia y asumió la prosecución y la terminación de la guerra yugurtina.

* Sobre esta época cf., además de los libros indicados en la bibliografía, W. Schurr, *Das Zeitalter des Marius und Sulla* (Klio-Beiheft XLVI; Leipzig 1942); J. Carcopino, *Sylla ou la monarchie manquée* (París 1931); H. Berve, *Sulla:* «Neue Jahrbücher» n.º 1 (1931) 673ss.

aceptaba a cualquier hombre dispuesto a servir en su ejército. Sus soldados eran, en su mayor parte, ciudadanos sin recursos. La alcurnia le era por completo indiferente; noble para él era tan sólo el soldado que se distinguía por su valor. Con este cambio de mentalidad dio Mario un paso decisivo hacia adelante: en lugar del antiguo ejército de ciudadanos apareció ahora por vez primera el ejército profesional. Con su reforma del ejército fue Mario el primer jefe militar de un tipo radicalmente nuevo. Se le consideró el creador del nuevo ejército en la estrategia y en la táctica: «La nueva águila que Gayo Mario dio a sus legiones anunciaba el Imperio del césar» [4]. Lo que otros antes que él habían aprendido en los libros, él lo sacaba de la experiencia. El servicio, de hecho, era para él la misión fundamental.

Los dos cometidos que se le habían encomendado a Mario, el aniquilamiento de Yugurta y la eliminación del peligro germano, condujeron desde el 107 a los repetidos consulados de Mario y a la formación del ejército profesional. Con ello se preparaba el camino para la transición de la constitución romana al Principado. En la política interna, los acontecimientos fueron menos importantes. Los problemas por resolver no pudieron acometerse hasta pasadas las crisis bélicas.

La guerra yugurtina, cuya verdadera solución fue debida al cuestor de Mario, L. Cornelio Sula, le puso a éste en candelero; el subordinado podía dar mayor juego que el jefe del ejército. De momento, sin embargo, se mantuvo Mario en primer plano. A consecuencia del peligro germano, año tras año era reelegido cónsul, pues la irritación popular por la incapacidad estatal se descargaba en la nobleza. Mario, ensalzado desde su triunfo sobre los germanos como salvador de la patria y tercer fundador de Roma, en pie de igualdad con Rómulo y Camilo, edificó con el botín un santuario a las divinidades militares romanas «Honor» y «Valentía» *(Honos et Virtus)*, en tanto que Catulo edificó en el Campo de Marte a la diosa de la «Suerte» *(Fortuna)* un templo cuya erección había prometido antes de la batalla.

El predominio de la nobleza nunca se vio tan quebrantado como en la época de los sucesivos consulados de Mario. El 103, el tribuno de la plebe C. Servilio Glaucia restituyó a los caballeros la función judicial de la que habían sido excluidos. El mismo año se aprobó la ley del tribuno del pueblo Cn. Domicio Ahenobarbo, que establecía la elección popular, a saber: en los comicios de las tribus, de los sacerdotes estatales y augures en lugar del sistema de la cooptación. Los sacerdotes dejaron de ser el elemento conservador del Estado. Domicio se hizo por esa ley tan popular, que fue elegido el 103 pontífice máximo. Con todo, tuvo mayor importancia el tribunado de L. Apuleyo Saturnino (103), que fue el líder popular más importante desde Cayo Graco. Con gran elocuencia apoyó la reelección de Mario como cónsul. Sus leyes relativas al campo y al trigo supusieron un gran alivio para el pueblo. Pero en la consecución de sus fines procedió a menudo con dureza. Cuando Mario cambió de orientación

[4] Th. Mommsen, *Römische Geschichte* 2 (Berlín ^{2}1919) 197.

con vistas a su reelección como cónsul el 101, quedó Saturnino solo. Vencido por la nobleza, sus partidarios fueron víctimas de atroz persecución. Pero Mario, tras la eliminación de los peligros externos, estaba también acabado políticamente. Transcurrido su consulado, no volvió a ser reelegido. El triunfo de la nobleza pudo darse, una vez más, por seguro.

M. Livio Druso, hijo de su homónimo, que en su día intentara derrocar a C. Graco, se convirtió en el «Graco de los aristócratas». Su programa de reformas hizo suyos los planes de los Gracos. Pero fue imposible llegar a un acuerdo, ni siquiera con relación al reconocimiento de los itálicos. La tensión entre los aliados iba en constante aumento. La señal para el levantamiento abierto se dio con el asesinato en Asculum (Ascoli) del propretor Servilio, enviado para vigilar la zona inquieta de Picenum con poder proconsular. Todos los romanos residentes en la ciudad fueron asesinados y sus propiedades expoliadas. Los itálicos querían fundar su propio Estado y someter a Roma con la fuerza de las armas. La guerra contra los aliados se desarrolló en un primer momento de manera favorable a los itálicos. En esta contienda destacó especialmente Sula, quien en el 89 había vencido a la casi totalidad de los aliados. A finales del 89 había alcanzado Roma la victoria militar.

El 90 se concedió la *ciudadanía romana* a todas las comunidades que no habían tomado parte en el levantamiento. Pocos años después quedó incorporada la totalidad de la península italiana a la comunidad cívica romana. Los derechos y los privilegios de los romanos fueron desde entonces patrimonio de todos los itálicos.

La guerra contra los aliados animó sobre todo a Mitrídates, rey del Ponto [5], a levantarse contra Roma. El 88 conquistó la provincia romana de Asia. Con la ayuda de los griegos sometió las islas del Egeo. Unos 80.000 hombres, romanos e itálicos, fueron asesinados. Se ocupó el Pireo. Con su ejército se dirigió a Tracia y a Macedonia. El dominio romano en Oriente se había derrumbado *.

Uno de los cónsules de ese año era Sula. Quería dirigir la lucha contra Mitrídates y había reunido un pequeño ejército. Pero los acuerdos del Senado fracasaron por los manejos de un rival de Sula, el tribuno P. Sulpicio Rufo, hombre de grandes dotes oratorias, el cual propuso entregarle a Mario el mando supremo contra Mitrídates. Sula, indignado por ello, marchó contra Roma. Mario, Sulpicio y sus partidarios fueron declarados enemigos públicos. Sula venció. Mario consiguió ponerse a salvo en Minturnae, en Africa, y Sulpicio fue ejecutado.

Sula tomó a continuación sus medidas para prevenir los ataques al Estado y partió hacia Grecia en la primavera del 87 a enfrentarse con Mitrídates, dejando en Roma el gobierno en manos de sus amigos aristócratas.

[5] Mitrídates, rey del Ponto, nacido hacia el 132, sucedió el 120 a su padre en el trono.

* Sobre las relaciones de los romanos con los partos cf. N. C. Debevoise, *A political History of Parthia* (Chicago 1938); H. Buchheim, *Die Orientpolitik des Triunvirn M. Antonius* (AAH; Heidelberg 1960).

El cónsul del año 87 era L. Cornelio Cinna. Por supuesto, le había hecho promesa de fidelidad a Sula antes de su partida a Grecia. Pero, no obstante, estalló una revolución imprevista. Cinna indujo a Mario a regresar a Roma, y tras una corta guerra civil, se adueñó con él de la ciudad. De acuerdo con Mario, tomó una atroz venganza en los amigos de Sula. Un espantoso régimen de terror daba comienzo. El cónsul Octavio, apremiado a huir por sus amigos, pero tranquilizado por Cinna y Mario con la promesa de ser respetado, fue decapitado. Era el primer cónsul cuya cabeza se clavó en el mercado ante la tribuna de los oradores. La siguieron las cabezas de cuantos senadores pudieron ser atrapados. Se prohibió enterrar a los asesinados. Sus cadáveres se arrojaron como pasto de perros y aves de rapiña. Todas las leyes promulgadas bajo Sula se derogaron. Se destruyó su casa, se confiscó su hacienda y se le declaró enemigo de la patria. Tan sólo un puñado de amigos de Sula pudo escapar con vida. Cinna y Mario se nombraron cónsules para el año 86. Con ello se le cumplió a Mario la profecía que le había anunciado siete consulados. Poco después, el 13 de enero del 86, moría de unos setenta años de edad para regocijo de muchos conciudadanos. Pocos días antes de su muerte tuvo, empero, la oportunidad de introducir en la vida pública, haciéndole elegir sacerdote de Júpiter, a su sobrino C. Julio César, que tan famoso habría de hacerse después.

Cinna duró sólo tres años como dueño absoluto de Roma. Puso fin a las restricciones al derecho de voto impuestas por la nobleza a los nuevos ciudadanos y logró que todos ellos tuviesen idénticos derechos ante la ley. Sula, declarado enemigo público, no se preocupó por ello, antes bien se consagró intensivamente a su cometido de expulsar a Mitrídates de todas sus conquistas. El título de *imperator* que le fue concedido por sus dotes de mando se transmitió posteriormente a los césares. Por sus campañas triunfales recibió el apodo de «Afortunado» *(Felix)*.

Tras la derrota de Mitrídates y la recuperación de las anteriores posesiones romanas, Sula regresó con su ejército a Italia. Cinna, que le quería salir al encuentro, fue asesinado a comienzos de la primavera del 84 en Ancona (Picenum).

Sula se vengó despiadadamente de sus enemigos. Ni siquiera eximió de su venganza al difunto Mario. Hizo esparcir sus cenizas en el Anio y destruir los monumentos conmemorativos de sus victorias. Los caballeros y los tribunos de la plebe perdieron por completo su influjo. El 82 estaban ya eliminados todos sus enemigos. A partir de ese momento se consagró Sula a la reedificación del Estado. Instaló a sus soldados y veteranos en tierras que en parte se sustrajeron a los ciudadanos antes de repartirse entre ellos. Aparte de esto, concedió los privilegios de la ciudadanía romana a esclavos y a gente empobrecida para asegurarse así una guardia de adictos leales.

Para completar la reestructuración del Estado se hizo Sula nombrar dictador por un período indefinido de años (82). Los factores decisivos en la constitución del gobierno eran el Senado y los magistrados. Los magistrados se siguieron nombrando como hasta entonces por elección

popular. Era ésta una inteligente concesión al pueblo, frente al cual el Senado aparecía como una especie de «representación popular».

A la terminación de su obra renunció Sula a la dictadura, el año 79. Abdicó y se retiró a Campania. Tan sólo rara vez intervino desde entonces en los asuntos locales. Escribió sus memorias, pero sobrevivió poco tiempo. El 78, apenas cumplidos los sesenta años, falleció de un vómito de sangre en su posesión de Posilipo, en Puteoli. Con sabia previsión tenía compuesto de esta guisa su epitafio: «Ningún amigo me ha servido sin recompensa, ningún enemigo me ha hecho daño sin castigo; a todos les he pagado lo debido». Su nombre significó espanto y terror para todos sus adversarios. Cicerón le hace decir a Catón el Joven sobre Sula: «Tres defectos hubo en los que fue grande: lujo, codicia y crueldad».

Sula era el reverso de la medalla de Mario. Si Mario era hombre de estrictas costumbres, sobriedad militar, de mentalidad ambiciosa y plebeya, Sula, hasta por su mismo aspecto externo, se oponía rotundamente al modo de ser romano e itálico. De ojos azules, tenía un color de piel un tanto sonrosado. De la más alta alcurnia, carecía de frenos morales. Sin esforzarse para ello, con indolencia y sin especial afición, se enfrentó con claridad, firmeza y sobriedad al cometido que se había impuesto.

3. *El fin de la República*

A pesar de los esfuerzos de Sula por reorganizar la situación social y política, la debilidad de su sistema se manifestó inmediatamente después de su muerte. En Oriente y Occidente surgieron nuevos peligros amenazadores; en el interior, el levantamiento de los esclavos de Espartaco sacudió los cimientos del Estado. Los optimates, que tras la muerte de Sula habían conseguido de nuevo el predominio, mostraron tan poca comprensión como Sula frente a los problemas sociales pendientes de solución. En la ciudad y en el campo aumentaba progresivamente el número de descontentos. De ahí que los populares se propusieran otra vez el acabar con la constitución de Sula.

Lépido y Catulo eran los cónsules del año 78. Lépido, simpatizante con los populares, logró reinstaurar primero el reparto gratuito del trigo. Después se restableció el tribunado de la plebe. Se hizo volver a la patria a los desterrados ilegalmente. Por último, se devolvieron todos los bienes confiscados durante las proscripciones de Sula. Más todavía, al estallar una rebelión en Etruria, Lépido se pasó al bando de los populares. Catulo, su colega de magistratura y rival, fue encargado de la defensa de Roma. El Senado proclamó el estado de excepción. En la contienda se destacó Cn. Pompeyo (nacido el 106) por su victoria en la Galia citerior sobre el lugarteniente de Lépido, M. Junio Bruto, padre del que iba a ser después el asesino de César, a quien hizo ejecutar. Por su parte, Catulo venció a Lépido en el Campo de Marte. Tras una segunda derrota el verano del 77 en Etruria, Lépido huyó a Cerdeña. Allí murió poco después de tuberculosis. Bajo el mando del pretor M. Perpenna, pasaron los restos de

su ejército a España para unirse allí al usurpador Sertorio. Con la muerte de Lépido, los populares y los caballeros quedaron privados en Italia de un líder de prestigio *.

Mientras tanto, en España, dividida a la sazón en dos provincias, *citerior* y *ulterior,* estaba Sertorio a punto de echar los cimientos de una especie de imperio personal. Tras la victoria de Sula, había pasado, el año 83, a la provincia citerior, que se le había asignado, pero fue expulsado de ella como proscrito el 81 por el lugarteniente de Sula. Después de una vida de aventuras había logrado crearse su propio ejército de fieles adictos. Con él había conquistado poco a poco en operaciones de guerrillas la casi totalidad de la provincia ulterior de España y partes de la citerior. Ni Q. Metelo Pío, el experimentado cónsul del año 80, nombrado por Sula lugarteniente de la España citerior, ni el nuevo lugarteniente de la España ulterior lograron conseguir nada contra él. A la muerte de Sula dominaba Sertorio la mayor parte de España y había constituido allí una especie de remedo del Senado. Nombraba sus propios cuestores y pretores, trataba a los conciudadanos españoles con gran liberalidad y había fijado su capital en Osca, al norte de Zaragoza. Como las operaciones contra Sertorio fracasaban, se envió a España el 76, en apoyo de las mismas, con 40.000 hombres, a Pompeyo, que se había destacado en la guerra contra Lépido. A pesar de que logró ganarse algunas tribus ibéricas, conservó Sertorio durante los años 76 y 75 no sólo el dominio de las zonas fértiles, sino que alcanzó el año 75 el punto culminante de su poder. Mitrídates le había ofrecido una alianza, que aceptó, prometiéndole al rey del Ponto la devolución de todos los territorios que eran dominio suyo anteriormente.

Para poder conseguir algo frente a Sertorio, reclamó Pompeyo urgentemente refuerzos. Pero el Senado no sabía de dónde sacar tropas; se necesitaban soldados contra Mitrídates, contra los pueblos limítrofes de Macedonia, contra los piratas y también en otros escenarios bélicos. Sin embargo, se hizo lo imposible. Era preciso impedir que Mitrídates y Sertorio llegaran a un entendimiento. Lúculo, el mayor rival de Pompeyo en este momento, quería asimismo mantener apartado al joven general de un mando en el Oriente. Por esta razón Pompeyo obtuvo dos legiones. Durante el 74 y el 73 operó con visible éxito. De ahí que Sertorio renunciara a nuevas confrontaciones y pretendiera retirarse a la vida privada; pero como al declinar su poderío se hiciera más duro y despótico, fue asesinado durante un banquete. Pompeyo venció a continuación al ejército de los insurrectos, reorganizó España (72) y regresó el 71 a Italia.

Por entonces la situación de Italia estaba en un momento crítico. Bajo el mando del tracio Espartaco y de los celtas Crixo y Enomao se habían agrupado esclavos prisioneros de guerra de origen céltico y germánico. Espartaco salió vencedor en varios encuentros. El peligro para el Senado

* Cf. sobre esto W. Drumann, *Geschichte Roms in seinem Übergang von der republikanischen zur monarchischen Verfassung* I-VI, 2.ª ed. de P. Groebe (Berlín 1899-1929).

era cada vez mayor. Las bandas de esclavos recorrían Italia de norte a sur. El Senado revocó entonces del mando del ejército a los cónsules sin dotes militares y se lo confió, por estar destinados todos los generales de pericia fuera de Italia, a Craso, el político más rico pero de menos personalidad de aquel entonces [6]. El intento de Espartaco de irrumpir en Sicilia fracasó frente a la excelente defensa de la costa. Con grandes pérdidas se abrió paso combatiendo hacia el norte con una parte de su ejército. La ausencia de un plan definido entre los esclavos destruyó, finalmente, su prometedora posición. En medio año le fue posible a Craso, a la sazón pretor (71), ir debilitando cada vez más a su adversario. El propio Espartaco cayó en el combate decisivo; sus tropas fueron aniquiladas. Como intimidación fueron crucificados a lo largo de la vía Apia, desde Capua en dirección a Roma, 6.000 prisioneros. Tan sólo un pequeño destacamento de unos 5.000 hombres pudo ponerse a salvo en el norte de Italia. Pero allí les venció Pompeyo, que regresaba de España, y reivindicó para sí la gloria de haber puesto feliz término a la guerra de los esclavos.

En el otoño del 71 se encontraron Craso y Pompeyo con sus ejércitos ante Roma. Ambos perseguían la misma meta: introducirse con éxito en la carrera de los honores. Pese a su rivalidad, sus respectivos ejércitos consiguieron para ellos el consulado del año 70. Con amplias promesas esperaban ganarse a los populares y a la masa de población que estaba tras de ellos. Craso aumentó su dudosa popularidad valiéndose fundamentalmente de su riqueza. Dilapidó la décima parte de su hacienda en un banquete público, donde se dio de comer a la plebe urbana en unas 10.000 mesas. Cada comensal recibió, por añadidura, trigo para tres meses. El prestigio de Pompeyo se afirmó, sobre todo, con el restablecimiento del tribunado de la plebe. Con su apoyo, además, se aprobó una nueva ley judicial que puso fin al monopolio jurídico del Senado. De acuerdo con ella, los jurados se compondrían de tres tercios, uno de senadores, otro de caballeros y otro de los llamados «tribunos del erario», es decir, de ciudadanos pertenecientes a la clase censitaria siguiente a los caballeros, el «tercer estado». De esta manera, los tribunales jurados quedaron al margen de la política de partidos. Al finalizar el año de su consulado, tanto Pompeyo como Craso renunciaron a aceptar una provincia. Querían seguir ejerciendo su influencia en la política del Estado y esperaban una ocasión favorable. Esta se la deparó a Pompeyo la tercera guerra mitridática *.

[6] M. Licinio Craso nació antes del 115. Por su gran riqueza fue llamado *Dives,* el «Rico». Sobre los motivos de la guerra de los esclavos, cf. J. Vogt, *Struktur der antiken Sklavenkriege,* AA (Maguncia 1957) I; E. Welskopf-Henrich, *Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike* (Berlín 1957); J. Vogt, *Sklaverei und Humanität* (Historia-Einzelschriften VIII; 1965). Cf. además W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery* (Cambridge 1908); J. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949); M. J. Finley, *Slavery in classical Antiquity* (Cambridge 1960); H. Volkmann, *Die Massenversklavungen der Einwohner eroberter Städte in der hellenistich-römischen Zeit* (Wiesbaden 1961).

* Sobre la actuación de Pompeyo cf. E. Meyer, *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius* (Berlín [3]1922); M. Gelzer, *Pompeius* (Munich 1959).

La tercera guerra mitridática tuvo su origen en el desafortunado tratado de paz que Sula le había impuesto a Mitrídates. En su virtud, se le privaba de la posesión de Bitinia y Capadocia. Como consecuencia de ello se vio forzado a reconquistar su reino vasallo bosporánico y puso allí como rey a su hijo Mácares. Simultáneamente, su yerno Tigranes había extendido su reino de Armenia, lo que le fue posible más que nada por la caída del reino de los Seléucidas y el retroceso del prestigio parto. Gracias a estos acontecimientos obtuvo Mitrídates un fuerte respaldo. Aparte de esto consolidó su poderío con diversas alianzas diplomáticas: desposó a dos de sus hijas con los reyes de Egipto y Chipre, entabló una alianza con el usurpador de España, Sertorio, y trabó buenas relaciones con los piratas, que hacían peligrar las posesiones de Roma en todas las zonas costeras. Por último, recuperó su ascendiente en la provincia romana de Asia. La población de esta zona, exasperada por los altos intereses de la usura y por el despiadado trato que recibía de los arrendadores de impuestos romanos, tenía puestas sus esperanzas en un inminente cambio de situación. Un pretexto excelente para la guerra se lo deparó a Mitrídates el año 74 la muerte del rey Nicomedes III, que había legado en testamento su reino a los romanos. Mitrídates impugnó la legalidad del mismo e invadió Bitinia con el pretexto de representar los derechos del difunto rey *.

L. Licinio Lúculo, el importante cónsul del año 74, recibió el mando supremo del ejército al corresponderle en el reparto las provincias de Asia y Cilicia. La flota la mandaba su colega de magistratura M. Aurelio Cota, a quien correspondió Bitinia. Al pretor M. Antonio se le encomendó la guerra contra los piratas en Creta.

En un principio, la situación de los romanos fue difícil. Cota, que se lanzó a la ofensiva precipitadamente, sin esperar la llegada de Lúculo, fue derrotado por tierra y mar en Calcedón. Con esta victoria se abrió Mitrídates el acceso al mar Egeo y emprendió operaciones ofensivas que llegaron hasta Creta. Sus tropas ocuparon amplias zonas de Asia Menor en Galacia y Frigia. Sus incursiones en la provincia romana de Asia llegaron incluso a poner a los colonos romanos en grave aprieto. Sin embargo, Lúculo pudo imponerse poco a poco. En primer lugar, consiguió romper el cerco de Mitrídates. Cortó a los sitiadores el camino de acceso. De ahí que se declararan durante el invierno del 73-72 el hambre y las epidemias en el campamento de Mitrídates. Con grandes pérdidas, el rey se vio forzado a poner fin al asedio, en tanto que los romanos iniciaban la conquista de Bitinia. A finales del 72, Lúculo prosiguió su avance hasta Plafagonia

* Sobre la penetración romana en Asia Menor y la resistencia a la misma cf. H. Stier, *Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen H. XI; 1957); H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom* (Berlín 1964); D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the end of the third century A.D.* I-II (Princeton 1950); cf. además M. Gelzer, *Pompeius* (Munich 1959); H. H. Ormerod y M. Cary, *Rome and the East,* en *The Cambridge Ancient History* IX. Sobre Mitrídates cf. Th. Reinach, *Mithridates Eupator* (Leipzig 1895).

y el Ponto. Prohibió, con gran indignación de sus soldados, el saqueo en los lugares que no habían ofrecido resistencia. En el transcurso del año 71, dejando a L. Licinio Murena encargado del sitio de Amisos, retrocedió Lúculo desde la costa al interior del territorio. Se desarrolló una guerra tenaz de posiciones en la que, finalmente, los romanos obtuvieron la victoria. Mitrídates se refugió en el reino de Armenia. A finales del 71 quedaron conquistadas las grandes ciudades que todavía permanecían sin someterse. Tras el regreso de Cota a Roma, quedó Lúculo en Oriente como único jefe supremo. Consiguió importantes victorias, pero, sin embargo, no pudo apoderarse de Mitrídates, el verdadero responsable de la guerra. Por eso trató de conseguir, como en su día hiciera Sula, que Tigranes le entregase a Mitrídates. Pero sucedió lo contrario: Tigranes y Mitrídates decidieron proseguir conjuntamente la guerra contra Roma.

Entre tanto, había comenzado Lúculo la reorganización de la provincia de Asia. Como hiciera Sertorio en España, quería proceder con clemencia y ayudar a los deudores. Pero tuvo que vérselas con unos enemigos irreconciliables, ya que el mundo de las finanzas de Roma estaba empeñado en eliminarle, pues se había interpuesto en sus negocios y suponía una amenaza para ellos. A esto se añadió el cambio político producido con el consulado de Pompeyo y Craso el año 70. Cuando Lúculo tuvo noticias a comienzos del 69 de la decisión de ambos reyes de proseguir conjuntamente la guerra contra Roma estaba casi solo. A pesar de todo, se arriesgó a atacar y puso en fuga a Tigranes. Con ello, los pequeños estados rompieron sus lazos con Armenia. Sin embargo, Lúculo no recibió apoyo de Roma. Hasta se amotinó una parte de sus soldados, que se sentía defraudada por su prohibición de saquear. Por ello, privado de apoyo, tuvo que replegarse. Mitrídates cobró nuevos ánimos, pero, así las cosas, a comienzos del 67 se produjo un viraje decisivo. Lúculo fue revocado del mando. Su lugar lo ocupó Pompeyo.

La primera acción emprendida por Pompeyo, investido de plenos poderes de índole excepcional, fue la aniquilación de las fuerzas de los piratas. M. Antonio, hasta entonces encargado de esta guerra, había fallecido en Creta. Su sucesor desde el 69 al 67, Q. Cecilio Metelo (Crético), a pesar de algunos éxitos, no pudo eliminar el peligro de la cuenca del Mediterráneo ni la amenaza que se cernía sobre el aprovisionamiento de trigo a Roma. Por eso recibió Pompeyo, a comienzos del 67, con el apoyo de César [7], que hacía entonces su primera aparición decisiva en la política, a pesar de la tenaz oposición del Senado, su excepcional magistratura investida de plenos poderes. Pompeyo se convertía en el gran almirante del Mediterráneo, es decir, en el «monarca y señor del mar» [8] por cierto tiempo. Renovó la marina, que el Estado había desatendido demasiado en épocas anteriores. En cuarenta días limpió de piratas la cuenca occidental del Mediterráneo. En otros cincuenta días consiguió liberar de tan moles-

[7] C. Julio César, nacido el 100, procedía de una vieja familia patricia, pero fue partidario, y pronto también líder, de los populares frente a los optimates. El año 68 desempeñó la cuestura.

[8] Cf. E. Kornemann, *Römische Geschichte* 1, 505.

tos enemigos la cuenca oriental. A continuación se dispuso a poner término, lo más rápidamente posible, a la guerra contra Mitrídates. A principios del 66 se le transfirieron las provincias de Bitinia y Cilicia. El Senado se opuso de nuevo enérgicamente. César y también Cicerón, a la sazón pretor [9], le apoyaron. De «gran almirante del Mediterráneo» se convirtió en «emperador del Oriente» [10], con atribuciones para decidir sobre guerra y paz. Tras un violento altercado con Lúculo, que se sentía agraviado, recibió de éste el mando de su ejército.

A una propuesta de paz de Mitrídates respondió Pompeyo con la exigencia de una capitulación incondicional. Desde entonces Mitrídates prosiguió la guerra con suma precaución. Finalmente, empero, consiguió Pompeyo sorprender al ejército del enemigo e infligirle una derrota decisiva en las cercanías del Eufrates. Rechazado por Tigranes, Mitrídates se refugió más allá de la Cólquide, en su reino del norte (65); ordenó matar a su hijo Mácares, que le había traicionado, y trató en vano de emprender nuevamente una gran ofensiva. Terminó suicidándose (63). El Ponto y Bitinia se convirtieron en una doble provincia romana. Incluso con los partos consiguió Pompeyo un acuerdo aceptable. Con Tigranes concluyó un tratado que le adjudicaba a éste su tierra de origen. En el invierno del 64-63 Siria y Palestina pasaban también a ser provincia romana. Pompeyo regresó a Roma cargado de botín el verano del 62. A finales de este año se le tenía por el «primer hombre» de Roma. Como le ocurriera a Sula, se encontró a su regreso con una complicada situación. En la cumbre del Senado se encontraba, favorecido por las circunstancias, su rival Craso. César, que tenía treinta años en el 70, había ido ascendiendo lentamente: cuestor en el 68, edil en el 65, pontífice máximo, suprema cabeza de la «iglesia» estatal romana, en el 63 (aunque, eso sí, por cohecho), pretor en el 62, procónsul en el 61 de la España ulterior, había jugado con Craso anteponiéndole como contrapeso a Pompeyo, y gracias a este hábil manejo había ido consolidando progresivamente su posición de poder.

L. Sergio Catilina [11] había sido acusado por su actuación de verdugo durante el régimen de Sula, pero fue declarado inocente ante el tribunal de César. En el año 66 se había esforzado en vano por hacer valer su aspiración a la suprema magistratura del Estado para el año 65. Posteriormente, financió Craso la campaña electoral de Catilina para el 63. Pero tampoco tuvo éxito. Cicerón, apoyado por todos los elementos conservadores del Estado, fue elegido cónsul, contrariamente a su intención. La aspiración de Catilina era ahora conseguir el consulado para el año 62. Trataba de encontrar una base lo más amplia posible en todos los descontentos de la sociedad. Pero de nuevo se vio frustrado. Catilina pensó entonces en el levantamiento armado, llegándose a la «conjuración de Catilina». Informado de ella, Cicerón se hizo conferir plenos poderes para

[9] M. Tulio Cicerón nació el 106. Se hizo famoso como político, como orador y escritor de talento. Fue cuestor el año 75, edil el 69, pretor el 66, cónsul el 63.

[10] E. Kornemann, *op. cit.* 1, 505.

[11] L. Sergio Catilina, nacido *ca.* 108, fue, como miembro de la nobleza romana, militante del partido de Sula.

proteger al Estado y poderse enfrentar con éxito a la conjura. Se condenó a muerte a todos los catilinarios detenidos en Roma. César, que pidió clemencia y solicitó la pena de prisión perpetua, dio la impresión de estar en connivencia con Catilina. Es más, Cicerón le señaló a él y a Craso como instigadores de la conjura. Sin embargo, a principios del 62 Catilina fue aniquilado en Pistoria, cuando pretendía retirarse a la Galia cruzando los Apeninos. Una vez más, tras la derrota de Catilina, se vigorizó pasajeramente el partido de los optimates. Cicerón propugnaba una «política de coalición de todos los grupos y personas conservadoras, un frente unitario de todos los "buenos", como suele suceder en las constituciones que se están viniendo abajo» [12]. El único que en esta época hizo algo por resolver el problema social fue Catón durante su tribunado, que elevó considerablemente los fondos para el trigo, con lo cual, empero, impuso una pesada carga en el erario público.

Al regreso de Pompeyo, a fines de enero del 61, se suscitó el interrogante de cómo encajaría el general en el engranaje de la pequeña política del Senado. Pompeyo trataba visiblemente de separarse de los populares y de aproximarse al Senado y a los líderes de la nobleza, a los cuales pertenecía por su pasado sulano. Sin embargo, no supo moverse en absoluto en el resbaladizo suelo de la política, al que estaba por completo desacostumbrado.

El primer semestre del año 61 lo ocupó por entero el proceso escandaloso contra Clodio, el tristemente famoso Don Juan de la época. Durante la fiesta de la Bona Dea se había hecho introducir en casa de César por la esposa de éste disfrazado de mujer, como si fuera una devota, pero fue descubierto. Todos arremetieron contra él. Cicerón, por su severo proceder en contra suya, se creó en él un enemigo mortal [13]. Pompeyo se aproximó a Cicerón e irritó a los populares. César, por el contrario, a pesar de ser el agraviado, se comportó de una manera objetiva y con comedimiento. Envió a su esposa, eso sí, el libelo de repudio, pero trató a Clodio en sus declaraciones ante el Senado con tan gran miramiento, que éste fue declarado inocente en mayo del 61 por el tribunal, debidamente sobornado, y se convirtió, agradecido por ello, en el más útil instrumento de su salvador. Aquí se puso de manifiesto la inteligencia y el talento político de César. Hasta entre sus enemigos y rivales sabía elegir los hombres adecuados para servir a sus intereses. En esto residía su gran diferencia con Pompeyo, que en el manejo de los hombres era a menudo desafortunado. El resultado del escándalo de Clodio supuso un grave quebranto para el Senado y la nobleza. El propio Cicerón reconoció que su actividad quedaba condenada cada vez más a moverse en el vacío y comenzó a hacer advertencias. A fines del 61 expresó su convencimiento de que el Estado romano, dada la situación, no podría mantenerse por largo tiempo en su actual constitución. La política de unidad preconizada por Cicerón quedó

[12] E. Kornemann, *op. cit.* 1, 516.

[13] Siendo Clodio tribuno de la plebe, fue Cicerón acusado de la ejecución de algunos catilinarios; cf. p. 40. Véase sobre Cicerón *Ciceros Glaube an Rom* (Würzburger Studien VI; 1935).

definitivamente desbaratada cuando la minoría radical votó, ante los cónsules elegidos para el año 60, Metelo Céler y Catón, contra la reducción del arriendo de los impuestos del Asia Menor e hizo fracasar la propuesta.

Desde comienzos del 61 César estuvo fuera de Roma. Tomó posesión de su puesto de gobernador en la España ulterior. Allí se le ofreció por vez primera la ocasión de mostrar sus extraordinarias dotes de general, organizador y reformador social. Trataba a los súbditos con su arte peculiar de la *clementia Caesaris,* «la clemencia de César», una de las virtudes fundamentales de los césares posteriores. Pero antes de mediados del 60 estaba de regreso en Roma con objeto de presentar su candidatura al consulado.

Pompeyo presentó a su regreso dos exigencias al Senado: quería la ratificación general de sus disposiciones y decretos en Asia y la concesión de tierras para sus veteranos. Lúculo aprovechó la ocasión para tomar venganza en Pompeyo de la injuria recibida. Con parte de la nobleza, con Catón y Craso hizo fracasar la primera propuesta. Tampoco logró prosperar la segunda. Cicerón, que apoyó por motivos personales a Pompeyo, acuñó sobre sus compañeros de clase que se mantenían al margen sin tomar partido la frase de: «Son tan tontos, que creen que podrán conservar sus viveros de peces, aunque se venga abajo la República». Fue en medio de estas complicaciones de la pequeña política cuando César regresó de España a Roma. Apoyado por los populares y los caballeros, que estaban muy satisfechos de los resultados de su gobierno en España, César apareció inmediatamente en primer plano de la escena política. Buscó contacto con Pompeyo, que estaba con la natural irritación. La elección de César para el consulado del año 59 se consiguió gracias al dinero de Luceyo, un pompeyano, y también con el apoyo de M. Calpurnio Bíbulo, el yerno de Catón, un individuo sumamente conservador. De momento se trató de mantener a Pompeyo y a César dentro de las formas tradicionales de la constitución. Pero César hizo saltar en el segundo semestre del año 60 las ataduras de ésta. Gracias a su habilidad diplomática logró la reconciliación duradera y la mutua colaboración entre Pompeyo y Craso, que hasta entonces habían sido enemigos. El Senado y Cicerón quedaron fuera de juego. Los tres se coaligaron para hacerse con el dominio del Estado.

Se prometieron mutuamente no permitir nada que no fuera del agrado de uno cualquiera de ellos. A esta coalición aportaba Pompeyo el gran ascendiente de su mando militar, Craso su riqueza y César su genialidad.

El final de la República data de este primer triunvirato. Con él dio comienzo la prehistoria de la época imperial. La caracteriza la pugna de los emperadores para hacerse con el principado dentro del Estado, en contraposición de las rivalidades de populares y optimates del último período de la República, como se reflejaron claramente en las luchas por el poder de Mario y Sula. Roma se hallaba en vísperas de un viraje cósmico, que se cumplió en los acontecimientos que siguieron hasta el apogeo del gobierno de Augusto.

II. ORIGENES DEL PRINCIPADO Y EPOCA DE AUGUSTO

1. *C. Julio César*

El camino desde el primer triunvirato al principado de Augusto estuvo, empero, lleno de antagonismos. El ansiado imperio de la paz se tuvo que comprar a costa de mucha sangre. En uno y otro polo se enfrentaban los dos antípodas: César, el hombre que vislumbraba una nueva época, y Cicerón, el defensor de los antiguos ideales de una República que caminaba a su fin. Aunque la obra de César se interrumpió bruscamente por su asesinato, el camino quedaba ya señalado de forma irrenunciable, y Octaviano sólo tenía que adentrarse por él.

Desde el punto de vista de la política exterior, el Imperio romano se amplió y se consolidó en el norte. Con la conquista de las Galias hizo César del Rin su frontera natural [14], en tanto que Octaviano extendió estas fronteras hasta el Danubio. Con ello se fijó el campo de actuación de la ulterior política imperial de Augusto. Por el contrario, la ampliación del Imperio en Oriente se tuvo que aplazar tras el descalabro de Craso en Carrhae (53). Egipto fue el último Estado de los que aún perduraban de la época de Alejandro en incorporarse al contexto del Imperio romano.

César asumió su consulado con vigor y energía. «Cónsul más activo que César jamás había visto Roma» [15]. Su colega de consulado, Bíbulo, quedaba de antemano condenado por él a la más absoluta inactividad. Un chiste de la época expresaba claramente la situación: en el año 59 se vivía en el consulado de Julio y de César.

Como ya ocurrió en su momento con los Gracos, la oposición de los elementos conservadores se enconó en el problema agrario. Como se declararan en contra de la legislación agraria de César su colega Bíbulo, hombre conservador, y el Senado, que le respaldaba, capitaneado por el conservador extremista Catón, César, tras haber empleado sin éxito la violencia contra Catón y Bíbulo (sobre la cabeza del último arrojó un cubo de basura), se dirigió directamente al pueblo en los comicios de las tribus, como habían solido hacer los populares desde Gayo. La consecuencia fue que desde ese momento César pudo llevar en solitario los asuntos de su magistratura. Bíbulo se encerró en su casa hasta el término de ésta y concentró toda su actividad en combatir a César con libelos y carteles murales.

[14] La Galia, en la que distinguían los romanos la *Gallia Cisalpina,* situada a este lado de los Alpes, y *Gallia Transalpina,* situada al otro lado de los Alpes, fue sometida por César en los años 58-51. Estaba dividida en tres partes: *a)* Aquitania, entre los Pirineos y el Garona, poblada por más de veinte pequeñas naciones ibéricas; *b)* la Galia (celta) propiamente dicha, desde el Garona hasta el Sena y el Marne, habitada por celtas que formaban muchas pequeñas ciudades; *c)* la Galia belga, desde el Sena y el Marne hasta el Rin.

[15] E. Hohl, según E. Kornemann, *op. cit.* 2, 12. Cf. también M. Gelzer, *Caesar, der Politiker und Staatsmann* (Wiesbaden [6]1960); L. R. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar* (Berkeley 1949).

La primera ley agraria de César destinaba toda la tierra del Estado, con excepción del patrimonio de Campania, a ser repartida entre nuevos colonos, así como la que pudiera adquirirse por cesión voluntaria o por compra con los fondos del botín de Pompeyo y los ingresos tributarios y aduaneros. La segunda ley agraria determinaba también la transformación del agro público de Campania, la fuente principal del presupuesto romano, en tierras para los campesinos. Para el asentamiento se pensó, aparte de los veteranos de Pompeyo, en muchos necesitados de la ciudad, especialmente las familias de tres o más hijos. La norma de los tres hijos de la política social posterior se tuvo ya en cuenta en esta disposición, reduciéndose considerablemente el número de perceptores de trigo, que había crecido en exceso. César propugnaba, asimismo, una administración más justa de las provincias. Promulgó leyes contra las extorsiones y demás abusos de la casta dominadora. Aprobó la solicitud denegada por el Senado de rebajar el canon de arriendo a los publicanos del Asia Menor. Con Pompeyo trató de llegar a un buen entendimiento, dándole a su hija Julia por esposa. Mediante los *acta diurna,* un periódico diario, trató de influir en la opinión pública. Por primera vez en Occidente se comprendió la importancia de la prensa para el pueblo. Los éxitos de César fueron tan grandes que oscurecieron al propio Pompeyo. Pero siempre se esforzó por estar en buena armonía y de acuerdo con él. Es más, cuando se perpetró un atentado contra la vida de Pompeyo hizo encarcelar a su instigador.

El mayor éxito de César durante su consulado fue el que, en lugar de que el Senado le asignara un cometido secundario al transcurrir el plazo de su magistratura, se le concediera, a propuesta del tribuno de la plebe Vatinio *(Lex Vatinia),* con efectos retroactivos desde el 1 de marzo del 59, la provincia de la Galia Cisalpina, juntamente con Iliria, por cinco años, con tres legiones y el derecho de nombrar legados. Los enemigos de César, especialmente Catón, advirtieron al pueblo de que con ello se había metido al tirano en casa, pues el dominio de Italia, desmilitarizada por Sula, tan sólo podía conseguirse desde el territorio del Po, en el que contaba César con grandes simpatías. En efecto, como patrono del territorio, había propugnado vivamente la concesión a sus habitantes del derecho de ciudadanía romana.

Favorable para la carrera ulterior de César fue la muerte, a comienzos de abril del 59, del procónsul del año 60, Cn. Metelo Céler, titular de la Narbonense (Provenza). Esta provincia, que quedaba ahora vacante, se le asignó a César con una nueva legión a propuesta de Pompeyo. Se esperaba apartarle así de Italia. Para César, en cambio, el curso de estos acontecimientos fue decisivo. Quedaba en situación de acumular poderes mayores aún de los que había tenido Pompeyo en Oriente. Conseguía la oportunidad de ponerse a la altura de las grandes empresas que se le encomendarían como jefe de Estado, en tanto que Pompeyo quedaba preso en las pugnas mezquinas y agotadoras de Roma.

Antes de abandonar Roma quiso César, como primera providencia, alejar de ella a los cabecillas de la oposición senatorial. Con una hábil

maniobra consiguió enviar al destierro a Cicerón en marzo del 58 y que se le asignara a su segundo rival, Catón, una misión en Chipre, que le mantuvo alejado de Roma hasta comienzos del invierno del 56.

Muy pronto los acontecimientos de la Galia le obligaron a César a ponerse rápidamente en acción. Presionados por los germanos, los helvecios se esforzaban por abrirse paso hacia el Atlántico en dirección al oeste. Bajo la capitanía de su jefe Orgetórix querían formar un gran reino. La muerte prematura de éste precipitó dicho plan. César consiguió con grandes pérdidas vencer a los helvecios. Los trató, empero, con clemencia para poderlos utilizar como un baluarte contra los germanos; pues éstos, al mando del cabecilla del ejército suevo Ariovisto, se habían hecho fuertes en amplias zonas del territorio de la Galia. Tras largas demoras, César venció a Ariovisto [16] en un encuentro en Mülhausen. Los germanos, en su mayor parte, volvieron a cruzar el Rin.

Entre tanto, había empeorado la situación en Roma. El tribuno de la plebe Clodio dominaba la calle con sus secuaces. Pompeyo se había retraído sensiblemente y comenzaba a aproximarse al partido senatorial y a los enemigos de César. Se reclamaba la revocación del destierro de Cicerón. Esta pudo conseguirse cuando ya no era Clodio tribuno de la plebe (57). La posición de Pompeyo se hacía cada vez más difícil. La necesidad de ofrecerle un puesto de importancia se dejó sentir cuando, por culpa del desbarajuste de la ciudad, sobrevino la escasez de víveres. Se eligió a Pompeyo para enfrentarse con ella. A principios del 57 se le encomendó la *cura annonae,* quedando así convertido en dictador del avituallamiento de Roma. Esta magistratura le investía de poderes limitados temporal y localmente, con la colaboración de quince legados en la ciudad y el Imperio. Pompeyo cumplió, sí, este cometido, pero no se atrevió a reducir el número de perceptores de trigo, que aumentaba de día en día en la ciudad de Roma, y por eso sus medidas sólo tuvieron éxito a medias.

Los esfuerzos del partido senatorial por ir poniendo coto al influjo de César prosiguieron. Se procuraba una y otra vez separar a Pompeyo de César. Pero César permanecía alerta. Ya en mayo del 56 tuvo una entrevista con Craso en la que quedó en claro que la directriz de su política era la continuación del triunvirato. La siguió finalmente a comienzos de abril del 56 la conferencia de Luca (al norte de Pisa), en la que los tres hombres, Pompeyo, Craso y César, tras reconciliarse de nuevo, decidieron proseguir la política en el sentido del triunvirato.

Para descartar cualquier influjo en el Senado, se le concedió a Pompeyo y a Craso el consulado para el año 55. Aparte de esto, ambos obtendrían un gran mando militar, equiparable en importancia y duración al de César. A Pompeyo se le concedían por cinco años las dos provincias de España, y a Craso, Siria. En compensación, ambos contrajeron el compromiso de prorrogar, por cinco años también, el mando de César en la

[16] Ariovisto, caudillo de los suevos, llamado en ayuda por los galos secuanos hacia el año 71 a. C., venció a los heduos el año 61, y fue derrotado por César el 58. Poco después murió en su patria, donde se había refugiado después de su derrota.

Galia, con la apostilla de que no se discutiría quién habría de ser su sucesor antes del 1 de marzo del 50. César había conseguido su objetivo, pues se había dado cuenta de que el requisito de su política era la ocupación de la Galia, desde la cual podía hacerse con el dominio de Italia.

Ya en la Antigüedad se reconoció la importancia funesta de la conferencia de Luca para la ulterior decadencia de la República. Se habló de este acuerdo como de una «conjura renovada para el reparto del poder y el derrocamiento de la constitución». En la política romana, gracias a este acuerdo se recuperó la tranquilidad.

En noviembre del mismo año partió Craso para Siria a hacerse cargo de su mando militar y preparar una gran expedición contra los partos. Pompeyo, por el contrario, se quedó en las cercanías de Roma. Justificó su proceder con su función de dictador del avituallamiento. En realidad pretendía hacerse con el mando único y esperaba un momento favorable. Cicerón, el defensor de los ideales de la República agonizante, iba cayendo progresivamente bajo el dominio de Pompeyo e incurría cada vez más en el desprecio de la gente.

La conferencia de Luca no conservó mucho tiempo la importancia que se le atribuyó. Las relaciones entre Pompeyo y César empeoraron rápidamente al morir, en septiembre del 54, Julia, la mediadora entre ambos. Con la muerte de Julia se rompió también el vínculo familiar de los dos hombres fuertes. Poco después un nuevo acontecimiento invalidaba por completo el acuerdo de Luca. Craso había emprendido con éxito una expedición de reconocimiento contra los partos. Sin embargo, fracasó en la operación principal y se vio forzado a retirarse el 53 a Carrhae, donde fue asesinado a traición durante unas negociaciones; sus tropas fueron aniquiladas o forzadas a entregarse. Fue ésta una derrota catastrófica para Roma. A duras penas pudo conservarse Siria.

En los momentos en que se hacía necesaria una nueva orientación política, César era retenido en la Galia por un levantamiento. Hasta año y medio después no le fue posible reaparecer en la provincia Cisalpina.

Pompeyo, entre tanto, trataba de hacerse con el poder absoluto. El año 53 no se pudieron elegir candidatos para el consulado porque no fue posible llegar a un acuerdo sobre ellos. Los cónsules no fueron elegidos hasta julio del 53, después de que Catón reprobase públicamente los planes de Pompeyo. Este, sin embargo, adoptó una actitud pasiva, lo que no hizo sino aumentar la inseguridad de la situación en Roma. Los choques violentos y el derramamiento de sangre estaban a la orden del día. No se tenía ya seguridad de conservar la vida. El deseo de Pompeyo, evidentemente, era mostrarse como el salvador del Estado en esa situación de inseguridad. El apogeo de la anarquía se alcanzó cuando dos individuos, de enorme ascendiente por los adictos con que contaban en el pueblo, presentaron su candidatura a dos altas magistraturas públicas: Milón al consulado y Clodio a la pretura. Clodio, sin embargo, perdió la vida el 18 de enero del 52 en un choque callejero en la vía Apia, junto a Bovillae. Los desórdenes fueron en aumento. Como las elecciones entre los candi-

datos se iban retrasando constantemente, las voces que clamaban por la dictadura se hacían cada vez más perceptibles.

César, que observa atentamente estos acontecimientos, trató una vez más de renovar la alianza con Pompeyo. Poco después de la muerte de Clodio se esforzó por ganarse el favor de su ex yerno con nuevos proyectos matrimoniales. Esta vez pensó en la hermana del que posteriormente habría de ser Augusto, Octavia, su sobrina nieta. Incluso se mostró dispuesto a separarse de su esposa, Calpurnia, para contraer matrimonio con una hija de Pompeyo. Pompeyo declinó la oferta, pero se avino a un nuevo compromiso político con César. Este consiguió la aprobación de Pompeyo para presentarse al consulado del 48. De esta manera podía conservar su provincia de la Galia hasta finales del 49 y permanecer al abrigo de acusaciones. Como contrapartida, tuvo que consentir que Pompeyo asumiera el poder dictatorial. Fue éste el último acuerdo de ambos antes de su definitiva ruptura, que abocó en la guerra civil.

Para atraerle más a su causa, el partido senatorial, capitaneado por Catón, confirió a Pompeyo el consulado sin colega (febrero del 52), equivalente a la dictadura. Con este paso se relegaba a César a un puesto subordinado al de Pompeyo. Pero Pompeyo cumplió en principio la promesa dada a su ex suegro de apoyar en su ausencia su candidatura para el consulado.

Favorecido por la insegura situación de Roma, estalló el segundo levantamiento de la Galia en el invierno del 52. Se sublevaron las tribus de la Galia central capitaneadas por Vercingetórix, el caudillo de los arvernos. César sufrió primero una derrota, pero se deshizo de Vercingetórix en Alesia. Este tuvo que rendirse. Seis años después fue conducido a Roma en el cortejo triunfal y entregado al verdugo. El final de la lucha supuso la pacificación del territorio. César devolvió los prisioneros a las tribus cabecillas, los arvernos y los heduos, y las trató con clemencia, con lo que éstas perdieron el interés por la guerra. Por el contrario, todos los demás prisioneros fueron entregados como esclavos a los soldados. La reorganización se terminó en el transcurso del año 51.

Por entonces la crisis de Roma se había ido agudizando. En el Senado los enemigos de César predominaban por completo. Catón, cierto es, no había conseguido el consulado; pero el cónsul M. Marcelo también se esforzaba por impedir que César consiguiera el consulado al que aspiraba para el 48. Además, quería revocar a César del mando de la Galia ya para primeros de marzo del 50. Pero esta vez Pompeyo cumplió con su palabra. Aunque hizo constar que no haría más promesas y que se pondría de parte del Senado. Cuando se designó al enemigo de César, L. Domicio Ahenobarbo, como sucesor suyo en la Galia, la decisión de César estaba tomada. Como todos sus intentos de mediación hubiera sido vanos y no se pudiera entregar personalmente a una suerte incierta, atravesó el río Rubicón la noche del 10 al 11 de enero del 49, tras pronunciar el dicho de Menandro que se hizo célebre: *alea iacta est* («el dado está echado»). A pesar del desengaño que supuso poco después la noticia de la defección en la Galia de su fiel compañero T. Labieno, César se adueñó rápidamente

de Italia. Pompeyo se refugió en los Balcanes para preparar desde allí el contragolpe. Tiempo no le faltó para ello, pues César decidió conquistar primero España. Fue nombrado cónsul para el año 48 juntamente con su leal amigo P. Servilio Isáurico.

Antes incluso de tomar posesión de su consulado había iniciado César desde Brundisium, el otoño del 49, su campaña contra Pompeyo, que se había aliado con el traidor Labieno. César sufrió primero un descalabro, pero a la postre logró derrotar por completo a Pompeyo en Fársalo (48). Perseguido por César, Pompeyo fue asesinado en su huida por orden del rey egipcio Ptolomeo XIV. Su anillo y su cabeza le fueron entregados a César.

César se detuvo largo tiempo en Egipto. Se inmiscuyó en la disputa a la sucesión del trono surgida entre el joven Ptolomeo y su esposa y hermana Cleopatra [17], a la sazón de veintiún años. Durante la lucha con las tropas reales César quedó sitiado en el sector de palacio y estuvo aprisionado allí durante meses. En los combates, la biblioteca real fue pasto de las llamas. Por último, César fue liberado, y tras una batalla en la que cayó el joven rey, pudo adueñarse de la ciudad de Alejandría. Pero César no se fue a continuación de esto. La reina Cleopatra había cautivado su corazón. Celebraba con ella brillantes fiestas y en su compañía realizó un largo viaje por el Nilo. Después casó a Cleopatra con su segundo hermano, más joven todavía, de once años de edad. De los amoríos de César y Cleopatra nació un hijo, al que los alejandrinos dieron el nombre de Cesarión. Tras esta aventura en Egipto, se apresuró César a poner en orden la situación del Oriente. Rehusó entrar en tratos con Farnaces, hijo de Mitrídates Eupátor [18], que había reconquistado el reino de su padre en el Ponto, y le venció en cinco días, cosa que le permitió acuñar en una carta dirigida a su amigo Amintio en Roma la célebre frase de *veni, vidi, vici* como comentario irónico a la larga campaña de Pompeyo contra Mitrídates.

Cuando César regresó, por último, a Roma en el otoño del 47 se encontró con una difícil situación. Sus partidarios habían hecho estragos aprovechándose de la calamitosa situación del pueblo para medrar. Por ello, como su consulado estaba llegando a su fin, César se hizo conceder en virtud de un decreto del pueblo una segunda dictadura por un período mínimo de un semestre. El dictador actuó con energía inmediatamente. Antonio [19], a quien se había confiado el gobierno en ausencia de César, quedó suspendido en sus funciones por largo tiempo, por no haberse mos-

[17] Cleopatra era hija del rey egipcio Ptolomeo Auletes. Nacida el año 79 a. C., gracias a sus amoríos con César consiguió reinar en común con su hermano menor Ptolomeo, que por deseo de César se casó con ella.

[18] Farnaces II, hijo de Mitrídates el Grande, rey del Ponto, se levantó contra su padre el 63 a. C. Pero en su intento de reconstruir el reino de su padre fue derrotado el año 47 por César en Zela y poco después perdió la vida.

[19] Marco Antonio era nieto del célebre orador de su mismo nombre (143-87), que fue asesinado en la guerra civil entre Mario y Sula. Nacido el 83 a. C., fue investido, como partidario de César, de altas magistraturas; compartió con él el consulado el 44, y tras el asesinato de César, se hizo con el poder en Roma.

trado digno de la confianza de César en la delicada situación que se había producido. En lugar de Antonio pasó a primer plano Lépido, el cual asumió juntamente con César el consulado del año 16.

Los adversarios de César, capitaneados por su enemigo Catón, se habían hecho fuertes en el norte de Africa. Tras una larga guerra de posiciones, los atrajo César a Tapso, donde los aniquiló el 6 de abril del año 46. M. Catón, ante la aparición del vencedor en Utica, se dio voluntariamente la muerte como mártir de la derrotada República. A continuación se organizaron grandes festejos en conmemoración del triunfo. El camino hacia la monarquía militar a que aspiraba César quedaba expedito. Como formalismo externo, obtuvo por tercera vez la dictadura, a saber: por diez años, juntamente con Lépido, como jefe de la caballería. Simultáneamente se le nombró a César juez supremo de las costumbres por tres años, en la convicción sin duda de que para los nuevos tiempos era preciso ir educando a los hombres gradualmente.

César se sentía como el representante del nuevo Estado. De acuerdo con su política de reconciliación, obró siempre en la idea de que quien no estaba en contra suya estaba a su lado. Los atentados planeados contra su vida los denunciaba implacablemente a la opinión pública. Su política de conciliación no tenía límites, ya que perdonó incluso a M. Marcelo, el personaje más representativo de la República vencida. Cicerón, su anciano defensor, pronunció por ello un discurso en acción de gracias a César (el *Pro Marcello),* en el que aludía, eso sí, a la necesidad de restablecer la República, pero se reconocía a César como único representante en el futuro del Estado.

César se consagró después a tareas de política interna. Redujo en Roma el número de los perceptores de trigo en más de la mitad y se cuidó de organizar una ayuda regular a los pobres. Procuró tierras a sus veteranos. Practicó una política demográfica de amplias miras, que concedía ventajas y privilegios a las familias de tres o más hijos. Importante para la nueva ordenación del derecho y la administración fue la ley Julia de los municipios o ciudades *(lex Iulia municipalis).* La Ciudad-Estado de Roma fue reemplazada por un Estado itálico de ciudades, con una constitución unificada, un territorio propio y una jurisdicción. Se había dado comienzo a la reforma de la totalidad del Imperio, únicamente interrumpida por poco tiempo por el asesinato de César. La ciudad de Roma pasó a ser la capital del Imperio romano. Para impedir la formación dentro del Estado de poderes personales se fijó el plazo de gobierno para los ex pretores en un año y para los cónsules en dos.

Importante para el futuro fue la reforma del calendario romano, emprendida por César como sacerdote supremo del Estado. Desde el 1 de enero del 41 adoptó, en lugar del mes lunar vigente hasta entonces, el año solar egipcio de 365 días y cuarto, intercalando entre noviembre y diciembre 67 días para restablecer la correspondencia con el curso natural del año. Este nuevo cómputo del calendario quedó unido al nombre de César: el calendario juliano.

Mientras se llevaban a efecto estas pacíficas medidas de política inte-

rior, repentinamente estalló una nueva guerra. En España se alzó contra César el hijo mayor de Pompeyo Magno, Cn. Pompeyo. Como los generales enviados por César para someterle no tuvieran éxito, César asumió personalmente el mando supremo. En marzo del 45 había derrotado por completo al enemigo. Labieno, su antiguo compañero de armas, que al comienzo de la guerra civil se había pasado al bando de Pompeyo, cayó en esta encarnizada contienda, así como el propio Cneo: tan sólo el hermano menor de éste, Sexto, pudo escapar con vida.

De nuevo se le colmó a César de honores. Recibió, entre otros, el título de *imperator* como prenombre hereditario, así como el título honorífico de «libertador». La dictadura y la censura se le concedieron vitaliciamente. El título de «padre de la patria» en su forma antigua *(parens patriae,* no *pater)* expresaba el agradecimiento a la paternal clemencia y bondad con las que César había buscado siempre la reconciliación en la vida política, salvando al Estado de la amenaza de una ruina definitiva. Por un senado-consulto se le impuso, finalmente, a toda la población la lealtad obligatoria a César. El mayor honor que le fue concedido lo representó su inclusión entre los dioses de la ciudad como Iuppiter Iulius. Juntamente con su célebre clemencia (la *clementia Caesaris)* divinizada, recibiría culto con un sacerdote propio en un templo que se habría de construir.

El poder de César se había acrecentado hasta extremos inauditos. Esto le granjeó envidias entre amigos y enemigos, que concibieron el plan de deshacerse del dictador. El propio Senado se sentía degradado por culpa de César hasta la insignificancia: no era sino un dúctil instrumento en las manos del déspota. El propio César dejaba transparentar a menudo la escasa estima que le merecía esa que hasta el momento había sido la suprema institución de la República.

Por grandes que fueran sus éxitos, no alcanzó César la meta que propiamente perseguía. Se tuvo que conformar con quedarse en el umbral de la monarquía que anhelaba. Todos los intentos por alcanzarla le resultaron fallidos. César terminó por centrar todas sus esperanzas en el pueblo. Pensaba que de los ciudadanos surgiría un día el clamor espontáneo por un rey. Para preparar el terreno había tomado algunas medidas. Licenció a la guardia española que siempre le rodeaba. Declinó la propuesta de ponerle para su seguridad una guardia de senadores y caballeros. Con motivo de una fiesta hizo su entrada a caballo en Roma a finales de enero del 44 y algunos ciudadanos le aclamaron como «rey». Como eran sólo unos pocos, César declinó el honor con la observación de «no me llamo *rex,* sino *Caesar*». Y al pretender con un exceso de celo los tribunos de la plebe castigar a quienes le habían aclamado, hizo César que se propusiera su revocación y su expulsión del Senado.

Tampoco pudo después aproximarse César a la meta de sus deseos. Proyectaba una última gran campaña con el enemigo del este, los partos, que dirigiría para liberar las fronteras. Los libros sibilinos anunciaban que la victoria sobre los partos sólo la conseguiría un rey. De ahí que, antes de emprender la campaña contra ellos, se tuviera decidido presentar en el

Senado la correspondiente propuesta el 15 de marzo del 44. Los enemigos de César se dieron cuenta de que era éste el último plazo disponible para eliminarlo. A pesar de las múltiples advertencias que se le hicieron, incluso la de su esposa, Calpurnia, César se presentó a la sesión del Senado sin guardia personal. Fue asesinado de veintitrés puñaladas en la sala del teatro de Pompeyo a los pies de la estatua de quien otrora fuera su rival [20].

Los enemigos de César, empero, se habían equivocado. La antigua República no resucitó. Pertenecía definitivamente al pasado.

2. *Antonio y Octaviano*

Tras el asesinato de César quedó la ciudad paralizada por la incertidumbre y la perplejidad. El Senado estaba dividido. Los asesinos se habían refugiado en el Capitolio. Pretendían dar gracias a los dioses. En realidad temían la venganza de su cobarde acción. A mucha gente del pueblo le resultaba este delito inquietante e inconcebible. Temían que se cerniera sobre la ciudad y el país la amenaza de nuevas calamidades.

Marco Antonio se consideró el albacea testamentario del asesinado. Inferior a su modelo en virtudes políticas y militares, le aventajaba en depravación moral y en sensualidad. Hombre de segundo rango en cualquier respecto, se apoderó la noche siguiente al asesinato del tesoro público. Obligó a Calpurnia, la viuda de César, a entregarle la hacienda privada y el archivo secreto del asesinado. Juntamente con el débil Lépido, el maestre de la caballería de César, fingió representar la causa de César frente a sus asesinos *.

En la primera sesión del Senado después de la muerte de César, el 17 de marzo, se consiguió, con la presión de los soldados, que querían evitar una nueva guerra —que Cicerón apoyaba [21]—, un compromiso de ambos partidos. Se aceptaron las leyes de César, pero al propio tiempo se

[20] Los cabecillas de la conjuración contra César fueron Marco Junio Bruto y Gayo Casio Longino. Para convencer al primero a tomar parte en la conjura se le puso un billete en la mano que contenía estas palabras: «Bruto, ¿duermes?». César le había hecho a Bruto gobernador de la Galia Cisalpina el 46 a. C. y pretor el 44. Fue derrotado con Casio el 42 a. C. en la batalla de Filipos, y se arrojó sobre su espada, en tanto que Casio se hizo matar por un liberto. Con ellos estaba Décimo Junio Bruto, un íntimo de César, a quien éste dirigió, moribundo, la frase de «también tú, Bruto, hijo mío». Convenció a César a hacer su última aparición en el Senado, y tras su muerte, logró sostenerse por poco tiempo en Módena. Después huyó a la Galia, donde fue asesinado. Cf. J. Kromayer, *Die rechtliche Begründung des Prinzipats* (Marburgo 1888); E. Schönbauer, *Wesen und Ursprung des Prinzipats:* «Savigny-Zeitschrift, röm. Abt.» 47 (1927) 264ss; W. Kolbe, *Von der Republik zur Monarchie* (Das Erbe der Alten II, 20; Leipzig 1931) 39ss; A. Magdelain, *Auctoritas principis* (París 1947).

* Cf. sobre Marco Antonio J. Lindsay, *Marc Anthony* (Londres 1936); R. F. Rossi, *Marcantonio* (Trieste 1959); W. Schmitthenner, *Octavian und das Testament Caesars* (Munich 1952).

[21] Tras el asesinato de César, hizo Cicerón su aparición pública del lado de los republicanos y compuso catorce discursos contra Antonio.

concedió la amnistía a los asesinos. Todo parecía tomar un cauce pacífico. Pero Antonio, con el propósito de ganarse el favor del pueblo, creó con su conducta nuevas tensiones al intimidar nuevamente a los asesinos de César con un discurso fúnebre que se hizo famoso. Mediante leyes apropiadas continuó asegurando su posición. Al propio tiempo repartía abundantes fondos de los tesoros que había usurpado para tener contentos a sus partidarios. Las arcas del erario quedaron por ello casi vacías.

La apertura y notificación del testamento de César produjo gran asombro. De nuevo en él expresaba la víctima sin ambages su objetivo: la fundación de una dinastía. Como heredero principal nombraba —puesto que había muerto sin descendencia masculina— a C. Octaviano, nieto de su hermana menor, Julia [22]. Al propio tiempo le adoptaba como hijo. Con ello señaló inequívocamente el camino a sus sucesores: la monarquía romana se habría de fundar más bien en los hijos adoptados que en los de la carne.

Octaviano era todavía un joven de diecinueve años. Por entonces precisamente estaba estudiando en Apolonia de Iliria. Desde que le fue notificada la adopción tomó el nombre de C. César Augusto Octaviano. A su regreso a Roma trató también de satisfacer a toda costa los deseos del pueblo.

Las tensiones aumentaron, pues Antonio trataba al joven heredero como a un intruso indeseable. Por ello Antonio ponía mayor empeño todavía en reforzar su poder y su prestigio en el Estado. Como César, se había percatado de que la base fundamental de este poder estaba en el norte de Italia y en la Galia. Como el Senado no correspondiera inmediatamente a sus deseos, se hizo adjudicar, en lugar de Macedonia, las dos Galias por cinco años en virtud de un decreto del pueblo el 3 de julio, en tanto que su colega de consulado, Dolabela, obtenía Siria. Poco después trató de alejar de Italia a los asesinos de César, Bruto y Casio, por medios legales, con el encargo de comprar trigo para Roma en Sicilia y en Asia. Ambos se indignaron con esto. Por último, se fueron de propio acuerdo a Oriente para preparar desde allí la guerra contra Antonio.

A finales de julio, Octaviano celebró en honor de su padre adoptivo, César, juegos por la victoria de Fársalo. Durante estos juegos apareció un cometa en el cielo; Octaviano lo interpretó como un augurio sobre sí mismo en un momento lleno de expectaciones de salvación. Aunque interpretó cara al público el fenómeno como la notificación de la apoteosis de César, personalmente estimó que el cometa era un anuncio de que él también habría de experimentar un renacimiento divino. De ahí que pronto se sintiera elegido para la misión que se le había encomendado de suceder a César. Octaviano actuó hábilmente. Se puso con el ejército, en lo que recibió el apoyo de Cicerón, a la disposición del Senado. De esta manera

[22] C. Julio César Octaviano, nacido el 63, era hijo de C. Octavio y de Atia, hija de Julia (hermana menor de César). Cf. sobre Augusto H. Berve, *Kaiser Augustus* (1934); E. Kornemann, *Augustus* (Breslau 1937); F. Stähling, *Kaiser Augustus* (Brugg 1939); J. Stroux, *Imperator:* «Die Antike» 13 (1937) 179ss; P. Stattler, *Augustus und der Senat* (Gotinga 1960).

surgió con él, el heredero de César, un subgobierno militar cuyo influjo se hizo cada vez mayor. Antonio, obligado por el Senado a ponerse a la defensiva, tuvo que ceder finalmente. En noviembre se fue a la Galia para tomar posesión de su provincia antes del plazo. Allí expulsó al gobernador legal, D. Bruto, y le puso cerco en la fortaleza de Mutina (Modena). La guerra civil predicha por César se había declarado. Su primera fase fue la guerra mutinense (43).

A propuesta de Cicerón concedió el Senado a Octaviano, para el año 43, el imperio propretorio con rango consular. Con los nuevos cónsules, Hirtio y Pansa, debía dirigir las operaciones militares contra Antonio. Octaviano recibió la noticia el 7 de enero del 43 en Spoletium (Spoleto), donde se hallaba con su ejército. Fue éste propiamente el comienzo de su carrera pública. A partir de entonces no cesó nunca de ocuparse de asuntos de la administración durante los cincuenta años de su gobierno.

En febrero del 43 dio comienzo, por decreto del Senado, la guerra contra Antonio. Tras la derrota de Pansa en abril, el otro cónsul, Hirtio, consiguió derrotar definitivamente al adversario y liberar a D. Bruto del asedio. Hirtio perdió, sin embargo, la vida en esta contienda. Parecía como si la República renaciera una vez más. Cicerón se sentía como su salvador. En Roma reinaba gran alegría. A Bruto y a Casio, los asesinos de César, se les confirmó como gobernadores para la mitad oriental del Imperio. Sexto Pompeyo, el único hijo superviviente de Pompeyo Magno, fue nombrado jefe de la flota. A D. Bruto, recién liberado del asedio, se le encomendó la persecución de Antonio.

Pero entonces se produjo un viraje. Impelido por sus soldados, Octaviano repudió la alianza con el Senado y los asesinos de su padre. Exigió para sí el consulado y trató de aliarse con Antonio y Lépido, quien, también siendo gobernador de la Galia Narbonense, fue obligado por sus tropas a pronunciarse contra C. Bruto. Como el Senado se opusiera a estas pretensiones, los soldados consiguieron con amenazas el consulado para Octaviano, que todavía no había cumplido los veinte años, y para su primo Q. Pedio el 19 de agosto del 43. Su colega hizo aprobar poco después la *lex Pedia,* que derogaba la amnistía para los asesinos de César y para Sexto Pompeyo. Se estableció un tribunal especial para enjuiciarles. Las medidas tomadas contra Antonio y Lépido quedaron sin efecto.

A Lépido le correspondió la misión de mediar entre Antonio y Octaviano. Ante la amenaza inminente de un ataque de los asesinos de César desde Oriente, Antonio, Lépido y Octaviano concertaron el segundo triunvirato, sancionado posteriormente en Roma por una ley del 11 de noviembre, con una duración de cinco años. Antonio podía pasar por el jefe más poderoso de los tres. Era dueño de la Galia, con excepción de la Narbonense, que, junto con España, le correspondió a Lépido. A Octaviano le tocaron Cerdeña, Sicilia y el norte de Africa, provincias que primero tenía que someter. Como Sula, los tres se vengaron sangrientamente de los enemigos del Estado. En las listas de proscripción figuraban los nombres de los enemigos públicos —entre ellos Cicerón—, que era preciso eliminar no sólo por enemistad política, sino también por sus riquezas. Cicerón fue

asesinado el 7 de diciembre. Como los dineros recaudados por el asesinato eran insuficientes, se les impusieron a los ricos, a comienzos del 32, grandes contribuciones de guerra. Muchos de los afectados quedaron en la miseria por estas medidas.

El 1 de enero del 42 consiguió Octaviano la divinización de César como *Divus Iulius*. En calidad de heredero suyo, dejó Octaviano de llamarse *Gai filius* para tomar el nombre de *Divi filius* —«hijo de dios»—, lo que representó frente a sus colegas de magistratura una gran ventaja, que explotó a efectos propagandísticos con frío cálculo.

Tampoco los dueños del Oriente, los asesinos de César, Bruto y Casio, habían procedido con más miramientos que sus colegas en Occidente. Tras la conquista de Macedonia por Bruto y la de Siria por Casio (en la que finalmente halló la muerte Dolabela, el que fuera en su día colega de consulado de Antonio tras el asesinato de César), uno y otro sacaron con brutales exacciones de la población los fondos necesarios para la lucha definitiva que planeaban contra los dueños de Occidente. «Como marca de fuego se les quedó grabado entonces a las tierras de Oriente el recuerdo del último período del dominio senatorial» [23]. Gayo, hermano de Antonio, fue ajusticiado en venganza de las proscripciones de Occidente. Por un momento los asesinos de César estuvieron en superioridad frente al Occidente. Sexto Pompeyo, que estaba de su lado, dominaba el mar en Occidente, ellos lo dominaban en Oriente y hasta llegaron a bloquear Brundisium con su flota. Antonio asumió la dirección de la campaña en los Balcanes. Venció primero a Casio en Filipos (42), y unas tres semanas después, Bruto fue también decisivamente derrotado allí. Bruto huyó a las montañas y se suicidó (23 de octubre del 42). Antonio, único responsable de esta doble victoria, pues Octaviano se quedó retrasado en Durazzo por enfermedad, alcanzó a continuación un gran poder. Por ello se pudo reorganizar el gobierno, en perjuicio de Lépido, de una manera muy favorable a Octaviano. La parte oriental del Imperio quedaba por entero en manos de Antonio, lo mismo que la Galia ulterior, en tanto que la citerior se incorporaba a Italia. Octaviano obtuvo España; Lépido, el norte de Africa, y se declaró a Italia posesión común. Salvo unas pocas legiones, el ejército fue licenciado: Antonio conservó seis legiones; Octaviano, cinco, a las que se añadieron ocho mil voluntarios que continuaron sirviendo como cuerpo de guardia del dominador, un precedente inmediato de lo que posteriormente serían los «pretorianos». A Octaviano le correspondió la no fácil tarea de procurar tierras a los veteranos, en tanto que se le confió a Antonio la obtención de los fondos necesarios para la política de fundación de colonias itálicas en Oriente. Antonio parecía el vencedor indiscutible de las dificultades anteriores. Se reservó, de acuerdo con el testamento militar de César, la preparación de la guerra contra los partos. La pujante situación de Antonio dejaba ver que se esforzaba por conseguir el poder absoluto. Para vigilar a Octaviano puso a su lado a su hermano Lucio, a la sazón cónsul. Su esposa, Fulvia, un marimacho

[23] Von Domaszewski, según E. Kornemann, *op. cit.* 2, 93.

de la peor ralea, hacía también servicio de espionaje. Pero pronto se puso en claro que Antonio había sobrepasado el cenit de su poderío. Cayó en las redes de Cleopatra y dejó en manos de sus legados la prosecución de los preparativos bélicos contra los partos *.

Fulvia encendió en Italia la atroz guerra perusina, llamada así por la fortaleza de Perusia (Perugia), por cuya posesión combatieron a la postre duramente los partidarios de Octaviano y los de Antonio. En esta guerra se reveló por primera vez Agripa, el amigo de juventud de Octaviano, como el colaborador militar que, a falta de aptitudes militares, éste necesitaba. Agripa continuó siendo desde entonces hasta su muerte prematura el fiel compañero de Octaviano.

La caída de Perusia representó la última gran prueba de Octaviano. Los generales enemigos, lo mismo que Fulvia, se habían refugiado después de ella en el territorio de Antonio. El ejército de las Galias, que iba a dirigirse contra Octaviano, cayó en manos del vencedor tras la repentina muerte de su jefe. Se compensó a Lucio, hermano de Antonio, a quien en un principio se puso como espía de Octaviano, con el gobierno de España, pero, eso sí, acompañado de dos oficiales de éste para vigilarle. El propio Octaviano deshizo su matrimonio de conveniencias con Claudia (Clodia), hija de Fulvia, y trató de conseguir, casándose con Escribonia, una pariente del «rey del mar», Sexto Pompeyo, el favor de éste y su respaldo contra Antonio. Pero Octaviano se vio defraudado en su propósito, pues Pompeyo había expresado anteriormente su inclinación a Antonio y le había ofrecido su ayuda. Por si esto fuera poco, Antonio se había atraído a su bando la flota republicana fondeada en el Adriático, al mando de L. Domicio Ahenobarbo.

Sin embargo, de momento no se rompieron las hostilidades entre ambos. El ejército sobre todo urgía una reconciliación. El resultado fue el acuerdo de Brundisium a comienzos de octubre del 40. Se repartió el Imperio: Antonio obtuvo el Oriente, Octaviano el Occidente, con excepción del norte de Africa, que dominaba Lépido. Italia, por su parte, continuaba neutral y abierta a ambos déspotas. Pero de hecho le pertenecía ya a Octaviano, puesto que residía en Roma. Se concluyó la alianza entre ambos jefes con un matrimonio político. Fulvia había muerto. Antonio recibió como esposa a la hermana de Octaviano, cuyo marido precisamente había fallecido poco antes. Su cometido era en realidad muy difícil, ya que se la eligió para separar a Antonio de Cleopatra y para servir de mediadora entre Octaviano y Antonio. Por de pronto, sin embargo, ambos jefes hicieron su entrada triunfal en Roma en medio de enorme júbilo. El joven Virgilio recogió este momento brillante en una de sus églogas, la cuarta, que se hizo célebre, en la que hablaba del comienzo de una nueva época instaurada con la aparición de un niño mesiánico.

El problema más inmediato que le quedaba ahora a Octaviano por resolver era el de su rivalidad con Sexto Pompeyo. El «rey del mar» se

* Cf. sobre la política de Marco Antonio con respecto a los Estados orientales H. Buchheim, *Die Orientpolitik des Triunvirn M. Antonius* (AAH; Heidelberg 1960).

había hecho con un enorme poder. Había llegado hasta a bloquear el abastecimiento de trigo a Roma. De ahí que Octaviano se viera obligado a un acuerdo de compromiso en el que el dueño del mar reclamaba para sí Cerdeña, Córcega, Sicilia y Acaya. Esta situación le era a Octaviano insostenible.

Pero Octaviano no tuvo que intervenir. El propio Pompeyo quebrantó el acuerdo. El «rey del mar» entendía que no se habían cumplido sus exigencias y denunció el acuerdo.

Octaviano tomó sus medidas para el inevitable enfrentamiento con Pompeyo. Se separó de Escribonia, su segunda esposa, que le había dado ya a su hija Julia, y se casó con Livia [24], a la que obligó, aunque estaba encinta, a divorciarse de Tib. Claudio Nerón.

Las operaciones contra Pompeyo demostraron que era imposible vencer al adversario sin una fuerte flota. La guerra marítima se emprendió definitivamente el año 36. Octaviano concentró su ataque sobre Sicilia; Lépido participó en él por el sur. El 3 de septiembre sus fuerzas obtuvieron la victoria sobre Pompeyo en Náuloco, entre Mesina y Milas [25]. Pompeyo huyó a Oriente. Tras una serie de vicisitudes, fue ejecutado el año 35 en Mileto por orden de Antonio.

En la caída de Pompeyo se vieron implicados muchos senadores y caballeros de su partido. Seis mil esclavos que quedaron sin dueño fueron crucificados. También Lépido perdió en estos disturbios su poder. Reclamó para sí Sicilia. Pero en esta acción sus tropas se pasaron a Octaviano, y Lépido fue excluido del triunvirato. Su territorio recayó en Octaviano. El déspota de antaño, empero, conservó hasta el final de su vida el cargo de pontífice máximo.

Antonio había regresado a Oriente en el otoño del 39 después del nacimiento de una hija que le diera Octavia y prosiguió allí su vida sensual. Dejó en manos de su general Ventidio Baso la misión de derrotar a los persas. Octavia no pudo conseguir su propósito de librar a su esposo de las ataduras de Cleopatra. De ahí que regresara en seguida a Roma. Con ello se hizo cada vez más tensa la relación entre los dos déspotas. Antonio se había rendido por completo a Cleopatra. Le hacía espléndidos regalos y contrajo con ella un matrimonio de conveniencias políticas.

Mientras que Antonio se iba haciendo cada vez más impopular, Octaviano iba ocupando paso a paso, influido por su tercera esposa, Livia, ese lugar de jefe de Estado providente con que aparecía ante los ojos de sus contemporáneos y el juicio de la posteridad. Renunció a mostrarse como un vengador implacable y se preocupó por sus súbditos. La gran obra de paz de su predecesor, César, encontró en él su continuación y su coronación definitiva.

La guerra contra los partos en Oriente, además de importancia militar, tenía trascendencia política. Los partos se habían puesto del lado de

[24] Las esposas de Octaviano fueron Claudia (Clodia), hijastra de Antonio; Escribonia —le dio su hija Julia—, y Livia Drusila, la esposa separada de Tiberio Claudio Nerón, cuyo hijo de su primer matrimonio, Tiberio, fue su sucesor (cf. pp. 61ss).

[25] Esta victoria se la debió Octaviano a Agripa (cf. nota 26).

la República romana, que se estaba viniendo abajo. Quinto Labieno, hijo del general de César que se había pasado a Pompeyo en las Galias, había alcanzado un gran ascendiente entre los partos, llegando a convertirse en su emperador. Ventidio Baso, empero, acabó con el poder y la vida de Labieno. Tras la derrota de los partos, Herodes el Grande reconquistó, con el apoyo de Baso, en Palestina, en julio del 37, Jerusalén y organizó el reino pudío como un Estado cliente romano-helenístico. Ventidio Baso fue recibido en Roma con un gran triunfo como vencedor de los partos. Pero el júbilo no duró mucho tiempo. Antonio quería forzar la lucha personalmente. Llevó la ofensiva hasta muy adentro del país, pero tuvo que emprender la retirada y sufrió una sensible derrota. Enfurecido, se volvió Antonio contra Armenia, sometió el país el año 34, cogió prisionero a su rey y se encaminó con él en triunfo a Alejandría.

A comienzos del año 37, los tres gobernantes habían acordado, por el tratado de Tarento, prorrogar hasta el 31 de diciembre del 32 para cada uno de ellos el triunvirato, que había expirado el 1 de enero del 38. Lépido, empero, había caído ya el año 36, cuando quiso anexionarse Sicilia, bajo el empuje de Octaviano. Antonio, por su parte, se iba convirtiendo cada vez más, por influjo de Cleopatra, en un déspota oriental. El año 35 Octaviano hizo una nueva tentativa para hacer efectivo el acuerdo de Tarento en lo tocante a la ayuda mutua. Tras la derrota de Antonio frente a los partos, le envió con Octavia armas y tropas al gobernante derrotado del Oriente. Antonio desatendió la propuesta. Se rechazaba el deseo de un entendimiento. El conflicto parecía inevitable.

Las tropas de Octaviano adquirieron la necesaria experiencia bélica en las campañas de Iliria (35-33) contra los japudos, panonios y dálmatas. La ruptura entre ambos gobernantes se puso de manifiesto cuando Antonio elevó a la categoría de corregente a Cesarión en el otoño del 34. La inminencia del enfrentamiento se iba agudizando con la polémica, más virulenta cada día, de cartas, libelos difamatorios y escritos de réplica que ambos rivales publicaban. A fines del 33, las imputaciones mutuas entraron en una nueva fase. Antonio se hizo eco de una propuesta de Octaviano del año 36 que hasta entonces no había tenido en cuenta: la de que ambos gobernantes depusieran sus magistraturas. Aducía como pretexto que la duración del triunvirato acordado en Tarento terminaba el 31 de diciembre del 33. Los cónsules designados para el año 32 eran dos partidarios de Antonio, que atacaron a Octaviano de mala manera en el Senado. Octaviano replicó con un contraataque al dominador de Oriente. Los cónsules, a raíz de esto, huyeron con algunos partidarios al cuartel general de Antonio en Efeso. Impelido por Cleopatra, Antonio se decidió a enviarle a Octavia la carta de separación en mayo del 32. Como réplica, consiguió Octaviano, con coacciones, la entrega del testamento de Antonio, que estaba depositado en el templo de las vestales, y publicó sus cláusulas. Gran parte de la herencia debía revertir a los hijos de Cleopatra. Antonio, por su parte, quería ser enterrado en Alejandría, al lado de Cleopatra. Todo ello hizo cundir gran indignación. Cleopatra fue declarada enemiga pública. Octaviano tomó juramento de fidelidad primero a la

población de Italia y después a toda la población de sus territorios, con vistas a la guerra inminente. Se hizo elegir cónsul por tercera vez para el año 31, a fin de poder entrar en guerra como magistrado supremo del Estado.

Dirigieron las operaciones contra Antonio, por mar, Agripa, y por tierra, el propio Octaviano. El 2 de septiembre del 31 Agripa [26] consiguió derrotar en Actium las grandes naves de guerra de Antonio, de poca capacidad de maniobra. Sólo Cleopatra pudo escapar con unos sesenta navíos. Cuando Antonio vio huir a su amante, emprendió también la huida. Ocho días después se entregó también el ejército de tierra. Los vencidos huyeron a Egipto.

Pero Antonio no cedió todavía. Una vez más tuvo éxito. En Egipto venció en un combate de caballería. Pero el 1 de agosto del año 30 su flota capitulaba. Ante la falsa noticia de que Cleopatra se había dado muerte, se suicidó. Así, pasó a ser Egipto provincia romana el año 30.

Cleopatra trató de conquistarse también a Octaviano. Pero sus solicitaciones amorosas fracasaron ante la reflexión y la tenacidad del nuevo jefe. Desolada, puso fin a su vida con la mordedura de un áspid. Octaviano regresó a Roma el año 29. Su primera medida fue cerrar por un decreto del Senado el templo de Jano. Con ello se notificaba que la época del derramamiento de sangre había terminado definitivamente y que se reanudaban la paz y la concordia.

Octaviano consiguió el 1 de enero del 27, por séptima vez, el consulado. Pero repentinamente abdicó en la sesión del Senado del 13 de enero. Deponía su jefatura y devolvía sus plenos poderes al Senado y al Pueblo. Pero con sabia previsión no creó, como hiciera Sula antaño, un vacío, sino que recibió, juntamente con Agripa, el consulado. Esta estratagema política le aseguró de por vida el poder supremo. Consiguió que se le rogara que permaneciera. Se le concedieron los más altos honores. El 16 de enero se le otorgó, por propuesta del 13 de enero, el título honorífico de Augusto [27]. La aspiración de Octaviano de obtener exclusivamente lo posible en cualquier respecto se vio coronada a la postre con el mayor éxito.

El 16 de enero del año 27 supuso el comienzo de una larga época, la del Principado, que duró hasta la abdicación de Diocleciano el 305 d. C. La singularidad del Principado consistía en que el monarca —Octaviano con el nombre de *Imperator Caesar Divi filius Augustus*— quedaba encuadrado en las estructuras del Estado republicano. No se superponía al Estado, sino que se añadía como tercer factor a los dos factores hasta entonces decisivos: el Senado y el Pueblo. Esto no quita que el Príncipe superara pronto en poder y en prestigio a los antiguos factores y los redujera progresivamente a la categoría de autoridades aparentes y sin importancia.

Hay cuatro fechas decisivas en la constitución de Augusto: los años

[26] M. Vipsanio Agripa nació el 63. Posteriormente fue yerno de Octaviano. Cf. también R. Daniel, *M. Vipsanius Agrippa* (Breslau 1933).

[27] Cf. pp. 155s.

27, 23, 12 y 2 a. C. Fundamental fue el decreto de 16 de enero del 27 para el reconocimiento de la alta autoridad de Octaviano en la política interior y exterior. Esto implicaba que podía declarar la guerra y firmar la paz bajo su sola responsabilidad y con plenos poderes y que se le ponía en situación de ejecutar todo lo que convenía al Estado. Estos decretos se completaron y terminaron el año 24 con la propuesta de poner a Augusto fuera de la coerción de las leyes. Al conservar Augusto en los años siguientes la dignidad consular, con estos decretos se puso fin a la equiparación completa de los dos magistrados supremos.

El paso decisivo en el camino hacia el gobierno personal lo dio Augusto tras una grave enfermedad el año 23. Inopinadamente depuso a mediados de año la magistratura del consulado, de la que había estado investido ininterrumpidamente desde el 31, y añadió a los plenos poderes excepcionales que ya tenía dos magistraturas, que elevaron su posición, incluso en lo externo, por encima de la que hasta entonces había sido la magistratura rectora de la República: el Imperio proconsular vitalicio y la potestad tribunicia plena, sin colega y vitalicia también. Aunque concedida a título vitalicio, se le fue renovando anualmente a partir del 1 de julio del 23 y se empleó para la datación oficial del año del Príncipe. Con estas medidas se puso fin a los principios fundamentales de la República vigentes hasta entonces y se allanó el camino hacia la monarquía.

Entre los años 22 y 19 se produjeron disturbios en Roma, pues el pueblo no estaba de acuerdo con el nuevo régimen. La población quería inducirle a Augusto a que aceptara el consulado vitalicio o la dictadura, como hizo César. Pero Augusto no se avino a estos deseos. Antes bien, se esforzó por dar mayor firmeza y estabilidad a la política interior. Sus leyes sobre las costumbres y los matrimonios propugnaban una mejora moral. Sobre todo se hizo famosa la *lex Iuliana* del año 18, que prohibía los matrimonios entre los senadores y libertos. En este período se consiguieron grandes logros en la administración del país y la seguridad de los ciudadanos. Especialmente importante fue la creación de un cuerpo de Policía el año 16 para la turbulenta ciudad de Roma. Esta institución, al mando del *praefectus urbi,* el jefe de la Policía, fue el apoyo principal del nuevo régimen. Investido de atribuciones judiciales sumarísimas y poderes militares, el prefecto, en ausencia del Príncipe, se convertía en representante de las funciones estatales, como ocurrió especialmente durante las largas ausencias del césar Tiberio a partir del año 26 d. C.[28]. El Principado recibió en este período de actividad política interior de Augusto la impronta que le caracterizaría a partir de entonces.

Un paso más en el camino hacia el Principado supuso la muerte del *pontifex maximus* Lépido (12 a. C.). En virtud de una votación popular en Italia, Augusto fue nombrado por unanimidad su sucesor. De esta manera recayó en una misma persona la suprema dirección del Estado y del culto, lo que representó el modelo para el cesaropapismo de época posterior.

[28] Cf. pp. 62s.

Terminación y coronación de este largo camino fue la elevación de Augusto, el año 2 a. C., a la categoría de «Padre de la patria» *(Pater* —no *parens,* como Rómulo y César— *patriae).* Este acontecimiento se ha de poner evidentemente en relación con la conmemoración de los veinticinco años de su nombramiento como Augusto el 16 de enero del 27. Con aquella manifestación popular se expresó cuán hondamente sentía la gente que Augusto era un gobernante entregado a su pueblo, con el amor y la solicitud de un padre. Pero este decreto fue el último que se dio según la norma de la libre voluntad popular, tan cacareada por parte de la posteridad romana. Continuaron, ciertamente, las asambleas electivas populares, pero no tuvieron ya otro cometido que el de dar su aprobación a las propuestas del Príncipe o del Senado. La antigua noción del Senado y Pueblo romano —*Senatus populusque Romanus*— como pilar fundamental de la República no pudo mantenerse. En la cúspide del Estado se hallaba el Príncipe, que era, asimismo, el núcleo del nuevo orden estatal. Muy detrás de él quedaba el Senado, condenado cada vez más a perder en significación.

Otro factor de importancia para la nueva situación fue la inclusión del ejército en la nueva forma estatal. Junto al ejército de ciudadanos apareció el ejército auxiliar, compuesto de no ciudadanos y dirigido por oficiales romanos. Se completaron las flotas y se repartieron en dos jefaturas: la flota adriática en Rávena y la tirrénica en el Mediterráneo, en Miseno, en el golfo de Puteoli. La oficialidad estaba organizada en estamentos. En la carrera militar descansó la burocracia de la época de Augusto.

Las nuevas edificaciones hicieron de Roma, la capital, una ciudad suntuosa. La previsión social se hizo extensiva a todos los habitantes de la ciudad. Para muchos, los repartos de víveres ciudadanos se convirtieron en una especie de pensión. Pero también se atendía en la ciudad a los deportes y a las diversiones de todo tipo. La ciudad imperial, la *urbs sacra,* se convirtió en el hogar de gente de todas partes. En ella encontraban gratis pan y continuas fiestas: *panem et circenses.*

Augusto sólo pudo lograr este período de auge en la política interior gracias a su talento financiero. Regaló al Estado más de lo que había recibido. Creó para sus soldados y veteranos un retiro regular en la forma de una especie de caja de pensiones, que en parte se alimentaba de recursos privados. Exigió a los ciudadanos impuestos soportables. Presionando suave y discretamente sobre los ciudadanos ricos completó los cimientos materiales de su administración. Augusto llevaba una estricta contabilidad de los gastos e ingresos. Cuando murió, dejó una relación de las tropas que servían por tierra y mar y un informe sobre la situación del erario, así como sobre los ingresos y gastos del Imperio.

Desde el 20 a. C. el Oriente fue el territorio donde el corregente (Agripa, Tiberio) o el sucesor previsto (Gayo César bajo Augusto, Germánico bajo Tiberio)[29] tenía que acreditarse. Allí debía ganar fama y honor para hacerse digno de ser gobernante del Imperio.

[29] Cf. p. 62.

En la administración de las provincias se efectuó también un cambio. Se dividieron en provincias imperiales, en las que estaban los ejércitos y hacía gobernar el Príncipe en su nombre por un *legatus Augusti pro praetore;* en provincias senatoriales, bajo un procónsul, y en territorios de cultura propia (Egipto, Judea), así como los países llamados «semibárbaros» (como Mauritania), bajo un procurador. En el gobierno de las provincias se interrumpió el cambio anual de los gobernadores. Los magistrados capaces obtenían un período de gobierno más largo, para dar a sus facultades la posibilidad de desarrollarse.

Un nuevo proceso fue la urbanización del territorio. Las ciudades, en su calidad de nudos de comunicación, se convirtieron también en centros difusores de la cultura helenístico-romana. En ellas se realizaba con la mayor facilidad el gran proceso de transformación cultural. Desde ellas se colonizaba el país. El proceso de transformación cultural se vio favorecido por la economía mundial del Imperio. Vías de firmes excelentes conducían hasta las fronteras y favorecían el tráfico de lugar a lugar. Lo prueban todavía las calzadas romanas de los Alpes y de Francia. Gracias a ellas era posible recorrer grandes trayectos, hasta los lugares del norte de Europa, hasta el desierto de Africa, hasta el Eufrates y el Tigris, con poca fatiga y escaso riesgo de toparse con bandidos u otras desagradables contingencias. La posta, las líneas de navegación y el tráfico mundial fomentaban el intercambio de personas y de ideas. Este ambiente cosmopolita, unido a la difusión universal del latín y el griego, facilitó decisivamente la misión cristiana.

El Estado universal aproximó entre sí las diferentes nacionalidades gracias a la unificación del derecho. En el derecho romano arcaico, el derecho privado y el público estaban íntimamente ligados entre sí. Ambos se hallaban sancionados por la religión. Los sacerdotes eran los conocedores del derecho y dirimían las querellas privadas. La jurisprudencia ocupó en todo momento entre los romanos una posición especial. Por reverencia a la tradición dejaron coexistir lo antiguo con lo nuevo, para poder extraer de lo uno y lo otro los mejores preceptos legales. Las dos grandes creaciones del derecho romano son el *ius civile* y el *ius praetorium* (derecho civil y administrativo). El desarrollo del derecho seguía los cauces de la costumbre. La primera codificación del derecho romano fue la ley de las Doce Tablas (451 a. C.), que vino a remediar la inseguridad legal y la arbitrariedad de las sentencias. Los juristas la ampliaron, en parte, con nuevas leyes, y en parte, con el derecho consuetudinario. Hasta el fin de la República el derecho romano fue casi exclusivamente nacional. El perfeccionamiento de las leyes derivaba de la actividad práctica de los juristas en la vida privada y en la vida pública. A la elaboración ulterior del derecho administrativo cooperaron de un modo especial los edictos de los pretores. Durante el período anual de su magistratura promulgaban disposiciones que, repetidas por sus sucesores, llegaron poco a poco a constituir extensas codificaciones de preceptos. Entre ellos había también normas legales de carácter general, que debieron su desarrollo a la ampliación del comercio entre los ciudadanos romanos y los no romanos.

Una de las leyes más importantes de la época de Augusto fue, junto a la *lex Iulia* del año 18 a. C., la *lex Papia Poppaea* del año 9 d. C. Esta ley le granjeó a Augusto durante cierto tiempo una gran impopularidad. M. Papio Mutilio y Gayo Popeo Secundo, dos solterones, cónsules del segundo semestre del año 9, determinaron que los varones de edad comprendida entre los veinticinco y los sesenta años y las mujeres entre los veinte y los cincuenta años tenían la obligación de contraer legítimo matrimonio, y exigieron a los casados de veinticinco o veinte años, según el sexo, el tener prole. Los matrimonios de varios hijos obtendrían determinadas prerrogativas.

A Augusto se le aclamó, según se dice en un documento micro-asiático, como «liberador y salvador» del género humano. Había regalado al mundo la paz tan ansiada. En Oriente también siguió su política de paz, evitando un enfrentamiento bélico con el reino persa. El Eufrates era una frontera desfavorable para el Imperio romano. Armenia, como Estado parachoque de ambas potencias, se convirtió en un motivo perenne de disputas *.

La política exterior de Augusto al oeste y al norte del Imperio fue ofensiva. Se puede dividir en dos grandes períodos:

1. El comprendido hasta la muerte de Agripa el 12 d. C., en el que sólo se emprendieron las guerras necesarias para la seguridad de las fronteras del Estado.
2. La época siguiente a la muerte de Agripa, en la que se produjeron grandes alteraciones en las fronteras del norte.

En la primera época se logró pacificar definitivamente dos países fundamentales: la Galia y España. El propio Augusto estuvo varias veces en la Galia y dirigió personalmente, a pesar de una grave enfermedad, la guerra de España durante los años 26 y 25. El remate de la guerra de España lo puso Agripa el año 19. España fue dividida en tres provincias, añadiéndose una tercera, Lusitania (Portugal), a la Tarraconense y a la Bética.

El mayor éxito de la política exterior de Augusto en el norte fue el lograr la frontera del Danubio y la construcción, debido a ello, de las grandes calzadas de los Alpes. A la muerte de Agripa adoptó contra los germanos una política ofensiva muy ambiciosa, con miras a alcanzar el Elba como frontera más favorable. La ejecución del plan se la encomendó a Tiberio y a Druso [30], sus hijastros. Druso emprendió las operaciones desde el Rin, penetrando profundamente en el interior de Germania, en tanto que Tiberio llevaba la ofensiva hacia la cuenca del Danubio (Hungría). Para estar más cerca de sus generales, Augusto trasladó su residencia a Aquilea el año 12. Por desgracia, el joven Druso murió prematuramente. En septiembre del año 9, en la marcha del regreso, entre el Weser y el

* Podemos aludir aquí también al altar de la paz que consagró Augusto el año 11 a. C.: el *Ara Pacis Augustae*. Cf. G. Moretti, *Ara Pacis Augustae* I-II (Roma 1938).

[30] Nerón Claudio Druso, nacido el 38, hijo de Tiberio Claudio Nerón y de Livia, la última esposa de Augusto. Es el hermano menor de Tiberio, el futuro Emperador.

Elba, se cayó del caballo y halló la muerte cuando aún no tenía treinta años. Entre otros muchos honores, se le concedió al difunto el título hereditario de *Germanicus,* «vencedor de los germanos». Se le erigió también un cenotafio en la comarca de Colonia, el primer monumento de un romano en suelo alemán.

Tras la muerte de Druso emprendió Tiberio la ofensiva en Germania. Augusto trasladó su cuartel general a la Galia. Tiberio fue revocado el año 6 d. C. y se exilió voluntariamente a Rodos [31]. Se entorpeció con ello la ofensiva hasta su regreso el año 4 d. C., en que fue repuesto en el mando supremo y elevado a la dignidad de corregente [32]. Dos campañas fueron decisivas en este período antes de que tomara el mando en el Danubio. El 4 d. C. hizo una expedición contra los queruscos; el 5 a la costa, con lo que consolidó la frontera del Elba. Cuando Tiberio, una vez posesionado de su nuevo mando en el Danubio, quería concentrar un ataque el año 6 contra la última coalición independiente de los germanos, acaudillada por Marbod, estalló a sus espaldas el levantamiento de los panonios. Por ello durante los años siguientes, del 6 al 9, estuvo ocupado en aplastar dicho levantamiento.

En Germania se produjo un sensible descalabro en los logros conseguidos hasta entonces. Desde el 7 d. C. había asumido allí el mando supremo C. Quintilio Varo, hombre que había demostrado su eficiencia en Siria. Sin embargo, cometió el error de tratar el territorio como si fuera una provincia conquistada ya desde largo tiempo. De ahí que provocara en los germanos un fuerte movimiento de resistencia. El príncipe de los queruscos, Arminio [33], preparó una conjura contra los romanos. En el otoño del año 9, mientras Varo venía de regreso a los cuarteles de invierno del Rin con tres legiones, Arminio, aprovechándose del terreno y de las condiciones meteorológicas, cayó por sorpresa sobre las tropas romanas a mansalva. En el bosque de Teutoburgo aniquiló su ejército; Varo se dio la muerte; tan sólo una pequeña parte de la caballería pudo ponerse a salvo abriendo brecha. A continuación fueron tomados al asalto o se rindieron todos los castillos romanos de la orilla derecha del Rin. Germania recuperaba su libertad, incluidas las tribus costeras que vivían con el temor de la flota romana. Arminio fue considerado el «liberador de Germania». Envió la cabeza de Varo al príncipe de los marcomanos, Marbod, y éste, a su vez, se la remitió a Augusto.

Grandes fueron en Roma el temor y la indignación. Tiberio hubo de acudir en auxilio en el apuro. Dirigió con gran previsión las operaciones. Desde el 13 asumió el mando supremo el joven Germánico, hijo de Druso. Los romanos se limitaron a mantenerse a la defensiva. Tan sólo una estrecha zona fronteriza al otro lado del Rin conservó el nombre de la perdida provincia de Germania. Las operaciones en territorio germano habían fracasado.

[31] Cf. p. 60.
[32] Cf. *ibíd.*
[33] Arminio, llamado frecuentemente también Hermann el querusco, nació el 17 a. C.

Lo mismo que en Germania, la política exterior de Augusto fracasó en Oriente, donde Armenia, el Estado parachoque contra los persas, se encontraba en la anarquía desde la muerte de Gayo César (4 d. C.), su nieto, el último virrey elegido, y sólo podía conservarse con la fuerza de las armas. Resignado, el viejo príncipe se retiró a las fronteras de los tres ríos, Rin-Danubio-Eufrates, un indicio de que la expansión había terminado y comenzado el repliegue.

Durante toda su vida se abatió sobre Augusto la profunda tragedia de no haber tenido hijo varón de ninguno de sus tres matrimonios. De Escribonia, su segunda esposa, le nació el año 40 su única hija, Julia. Su tercer matrimonio con Livia, tras un aborto, fue estéril. Livia, sin embargo, llevó consigo al matrimonio dos hijos: Tiberio y Druso. Augusto casó a su hija Julia, de quince años, con el hijo menor de su hermana predilecta, Octavia, M. Claudio Marcelo, un joven de diecisiete años, nacido de su primer matrimonio. Pero Marcelo había muerto ya el año 26 a. C. Poco después (21), Julia se casó con Agripa, el amigo de juventud de Augusto. De esta boda nacieron dos hijos y dos hijas. Tras el nacimiento del segundo hijo, Augusto adoptó a ambos varones; pero como sus nietos eran aún demasiado jóvenes, concedió el mismo favor a sus hijastros, Tiberio y Druso. Tras la temprana muerte de Agripa, el año 12, dio a luz Julia un tercer hijo, Agripa Póstumo [34].

Tras la muerte de Agripa, se multiplicaron en el círculo íntimo de Augusto las defunciones. El año 11 murió su hermana predilecta, Octavia; el año 9, su hijastro Druso; el 8, Mecenas, su gran colaborador en la construcción del Imperio, y también el poeta Horacio. Por recomendación de Livia, Tiberio se tuvo que casar con Julia, una vez enviudada, y deshacer su muy feliz matrimonio con Vipsania, la hija de un primer matrimonio

[34] *La familia de Augusto*

C. Julio César Octaviano Augusto, 63 a. C. a 14 d. C.

Esposas:

1. Claudia (Clodia)	2. Escribonia	3. Livia
	Julia (40 a. C. a 14 d. C.) casada con	(Tiberio, después Emperador, y Druso —muerto 9 a. C.—, de su primer matrimonio con Tiberio Claudio Nerón)

Maridos de Julia:

1. Marcelo	2. Vipsanio Agripa	3. Tiberio Claudio Nerón
(Hijo de Octavia, la hermana predilecta de Augusto, muerto el 23 a. C.)	(Muerto el 12 a. C.)	(Emperador 14-37 d. C.)

Hijos de Julia y Agripa:

Gayo César	Lucio César	Agripina	Julia	Agripa Póstumo
(19 a. C. a 4 d. C.)	(17 a. C. a 2 d. C.)	(Muerta el 33 d. C.)	(Muerta el 28 d. C.)	(Nacido después de la muerte de Agripa, fallecido el 14 d. C.)

de Agripa. Con ello se abatieron desgracias aún mayores en la familia de Augusto. La casquivana Julia no congeniaba con Tiberio. Pronto comenzaron las desavenencias en el matrimonio. Julia se entregaba a toda clase de excesos y celebraba, en ausencia de su marido, fiestas orgiásticas. Tiberio se retiró y partió voluntariamente al exilio. Pero cuando Julia reanudó las relaciones con su amado de la niñez, el hijo de Antonio y de Fulvia, se hizo éste sospechoso de querer elevarse por tal camino al poder supremo. Sobrevino la catástrofe: Julia fue desterrada a la isla Pandateria. Tan sólo se permitió acompañarla a su madre Escribonia. Poco después murieron los nietos Lucio (2 d. C.) y Gayo César (4 d. C.), jóvenes promesas. Augusto se iba quedando cada vez más solo. De ahí que el año 4 d. C. obrara en consecuencia: hizo de Tiberio, que desde el destierro de Julia había regresado de su exilio voluntario, presunto sucesor suyo y corregente *rei publicae causa.* Pero con él adoptó también a Agripa Póstumo, el hijastro nacido de Julia tras la muerte de Agripa. Tiberio, por su parte, tuvo que adoptar, anteponiéndole al hijo que había tenido con Vipsania, a Germánico, hijo de su hermano, que estaba casado con Agripina, la primera hija de Agripa y Julia. Agripa Póstumo, que había heredado la liviandad de su madre, fue desterrado el año 7 d. C., como también lo fue dos años después su hermana Julia. Con el paso de los años, Augusto reconocía cada vez más las cualidades de Tiberio, que había aplastado el levantamiento panonio y mantenido a raya en el Rin a los germanos con previsión y gran habilidad. El 13 le concedió poderes extraordinarios sobre la totalidad del Estado. Todo parecía estar arreglado para la sucesión. Pero Augusto cometió, por amor a su esposa Livia, un error fatal al adoptarla en su testamento y elevarla con ello a la categoría de Augusta. Augusto murió en Nola el 19 de agosto del 14 tras un período de gobierno de cincuenta y seis años, con la aureola de la edad y una muerte propia de un sabio estoico. Sus últimas palabras a su esposa pusieron de manifiesto, una vez más, todo el amor que había tenido a Livia: «Livia, acuérdate de nuestro feliz matrimonio, y adiós». Por decreto del Senado se concedió al período de su gobierno el título de «época de Augusto». El altar de la paz, cuya erección se decretó el 13 a. C. y se consagró el 9 a. C., representó para la época augústea lo que fue el Partenón para la Atenas de Pericles.

En el testamento de Augusto se nombraban herederos a Tiberio de los dos tercios y a Livia de un tercio de la herencia. No se hacía en él mención de Julia, la hija de Augusto. Eso significaba que quedaba desheredada. Por su parte, Agripa Póstumo fue ejecutado siguiendo las instrucciones secretas dejadas por el Príncipe.

La transferencia de los asuntos de gobierno a Tiberio se cumplió de acuerdo con las normas del derecho público. Aproximadamente durante un mes gobernaron los cónsules y el Senado exclusivamente (del 19 de agosto al 17 de septiembre del año 14). Durante este período el Principado tuvo que arrostrar la prueba de su conservación. El comedimiento y la corrección de Tiberio, empero, evitaron cualquier posible complicación *.

Durante el período del interregno se celebraron dos sesiones del Senado. La primera, a principios de septiembre, se destinó a honrar la memoria de Augusto y a tomar disposiciones especiales para su entierro; la segunda, el 17 de septiembre, a la consagración del Príncipe difunto y a la elección del nuevo gobernante por el Senado y el pueblo.

Las dificultades con las que Tiberio accedió al Principado se manifestaron inmediatamente. Augusto le había ofendido, a sus cincuenta y cinco años de edad, con el nombramiento de Livia como Augusta, enemistando de por vida a la madre y al hijo. Tiberio se sentía siempre cohibido en su actuación. En un principio declinó la sucesión, aludiendo a su vejez, a su mala vista y al exceso de deberes. Así lo notificó públicamente, aunque ya tenía hechas proclamas al pueblo y al ejército y había tomado a los cónsules juramento de adhesión a su persona. Y aquí es donde se puso de manifiesto la equivocación de Augusto, al desear mantener el poder en la familia: Tiberio tenía como hombre grandes cualidades, pero no era apto para la política.

A comienzos del gobierno de Tiberio estallaron diversos levantamientos en el ejército. El Príncipe envió a su hijo Druso, asesorado por Sejano, su mejor oficial, al Danubio, donde la situación se tranquilizó en seguida. En el Rin los soldados querían aclamar como sucesor a Germánico, su general, un joven de veintinueve años, hijo de Druso, el hermano del Príncipe. El levantamiento fracasó por la lealtad de Germánico. Con su oratoria persuadió a los soldados a obedecer al Príncipe. El ejército recobró la calma, mientras Germánico emprendía durante los años 14 al 16 expediciones de represalia contra los germanos para tener ocupados a los soldados. Pero, en el fondo, las operaciones, que localmente tuvieron éxito, no dieron buenos resultados. Tiberio revocó después a Germánico, concediéndole grandes honores. Hizo retroceder las fronteras al Rin, en la

* Sobre Tiberio cf. F. B. Marsh, *The Reign of Tiberius* (Oxford 1934); E. Ciaceri, *Tiberio sucessore di Augusto* (Milán 1934); G. P. Beker, *Tiberius Caesar* (Stuttgart 1960); R. S. Rogers, *Studies in the Reign of Tiberius* (Baltimore 1943).

esperanza de que los germanos se destruirían a sí mismos. Los hechos parecían darle la razón al Príncipe. Tras haber entregado, ya el año 15, Segestes, un querusco amigo de los romanos, a su propia hija Tusnelda, esposa de Arminio, a los romanos, que estaban en lucha con los catos, estalló el 17 la guerra entre Arminio y Marbod, el príncipe de los marcomanos. Marbod fue derrotado, y pidió a Roma apoyo contra Arminio. Tiberio, sin embargo, le denegó su ayuda. Antes bien, le puso a Marbod en tal aprieto con una conjura en su propio país, que el rey tuvo que huir. Se le internó en Rávena y murió dieciocho años después en cautiverio. Arminio, por su parte, fue víctima el 21 de una conjuración, pues sus parientes y enemigos temían que llegara a hacerse rey. Tenía treinta y siete años de edad cuando fue asesinado.

Tras sus éxitos contra los germanos, entregó Tiberio el mando supremo de Oriente a su presunto sucesor, Germánico, como lo hiciera en su día Augusto con Agripa, Tiberio y Gayo César. Su hijo Druso obtuvo Iliria. El año 18 el Príncipe le invistió del consulado juntamente con el presunto sucesor.

También en Oriente tuvo éxito Germánico. Puso de nuevo Armenia bajo el protectorado romano; Capadocia, Cilicia oriental y Commagene pasaron a ser provincias romanas. Un nuevo Estado parachoques entre los romanos y los partos se creó en la ciudad comercial de Palmira, en el desierto arábigo.

Germánico, que residía con su familia en Antioquía, emprendió a comienzos del 19 un viaje privado a Egipto. Tiberio le recriminó duramente por ello, pues el acceso a este país les estaba prohibido, sin un permiso especial, a los miembros del orden senatorial. Falleció poco después de regresar de este viaje, el 10 de octubre, en Antioquía. Su esposa, Agripina la Mayor, acusó injustamente al gobernador de Siria, Cn. Calpurnio Pisón, hombre ambicioso, y a su esposa, Plaucina, una amiga de Livia, de haber asesinado a su marido. A partir de entonces aborreció también a Tiberio. El lugar de Germánico como presunto sucesor lo ocupó ahora el hijo de Tiberio, Druso. Al morir Druso el año 23, ocuparon el puesto de presuntos sucesores los dos hijos mayores de Germánico: Nerón Germánico y Druso.

El malhadado carácter de Tiberio le hizo caer cada vez más bajo el influjo de Sejano. L. Elio Sejano era hombre de grandes dotes, que en un principio desempeñó con su padre el cargo de prefecto de la guardia. Cuando su padre fue nombrado prefecto de Egipto, el hijo se esforzó, prevaliéndose de sus poderes, por erigirse en una especie de corregente en el Estado. Trasladó todas las tropas de la guardia de las localidades de los montes albanos a Roma e hizo que se construyera en el Viminal, el año 23, el campamento de los pretorianos. Desde entonces estaba Roma en manos de la guardia, es decir, de Sejano. Nadie podía levantarse contra él, máxime cuando el prefecto —bajo la máscara de devoción y lealtad— contaba con la confianza de Tiberio. Desde el compromiso matrimonial de su hija con un hijo de Claudio, el futuro príncipe, le fueron abiertas las puertas de la casa imperial, en condición de igualdad, a un hombre

que antaño sólo fuera miembro del orden ecuestre. El hijo de Tiberio, Druso, se había percatado del falso juego. Sejano, que había seducido a la esposa de Druso, se desembarazó de éste poco después con un veneno (23). Tiberio se aisló todavía más y quiso abdicar del trono. Se resentía de la atmósfera tan tensa de la corte. Sobre todo estaba harto de las constantes vejaciones que recibía de las viudas de la familia: Livia, la vieja Augusta, vivía todavía; Agripina, la madre del presunto sucesor, se vanagloriaba de descender por su sangre de Augusto y despreciaba a Tiberio. En esta situación, el solitario gobernante se decidió, el año 26, a abandonar Roma, tras haber permanecido previamente en la Campania durante el año 21/22 y haber confiado el gobierno a Sejano. Se retiró primero a Campania y desde el año 27 eligió como residencia fija la isla de Capri, fomentado su deseo de soledad por Sejano. Tiberio estaba tan resentido por las circunstancias que, al morir su madre, Livia, el año 29, a los sesenta y ocho años de edad, ni siquiera se trasladó a Roma para pronunciar su discurso fúnebre.

La posición de poder de Sejano iba entre tanto en aumento. Ahora se esforzaba por aniquilar a los dos hijos mayores de Germánico.

El año 31 fue investido, juntamente con el Príncipe, del consulado. Como meta siguiente se propuso conseguir la potestad tribunicia, para convertirse en corregente y elevarse después al Principado. Pero cuando estaba a punto de alcanzar sus deseos fue derribado. Su sucesor, menos poderoso, fue Nevio Sertorio Macrón.

A pesar de los funestos rasgos del temperamento de Tiberio, el período de su gobierno fue una época de paz y de excelente administración. Y no es que faltaran ciertamente movimientos de rebeldía durante el principado de Tiberio: a mediados de éste hubo tres grandes focos de rebelión. El más grave por sus proporciones se localizó en Africa, donde fue preciso llevar a cabo una guerra tan dura como no se conocía desde la época de Yugurta. Un númida llamado Tacfarinas hizo un llamamiento a la rebelión, que estalló el año 17. Hasta el año 25 no fue posible poner fin a la guerra, tras encarnizados combates. Una insurrección en la Galia el año 25 se pudo aplastar rápidamente. Asimismo, entre los años 21 y 26, se produjeron en Tracia diversos levantamientos nacionales. En conjunto, sin embargo, la pacificación de todo el Imperio hizo grandes progresos. La larga duración de los gobiernos de las provincias les deparaba a los gobernadores con talento administrativo una buena oportunidad para trabajar en pro del Estado y de la población. El sentido de la justicia del Príncipe era muy profundo. Se había impuesto como cometido proteger a las poblaciones de las provincias de las exacciones de los romanos. Pero ni su elevada actitud social y moral pudieron librarle de la impopularidad. Tiberio despreciaba el teatro y los juegos y criticaba especialmente los combates gladiatorios a que la gente era tan aficionada. En su actitud religiosa fue desapasionado. Aunque ordenó la observancia del culto divino y de los sacrificios, adoptó una actitud negativa frente a la penetración de cultos religiosos orientales. Rechazó asimismo el culto al Emperador, pues estaba convencido de ser un hombre falible y no un dios.

Los temores y los sobresaltos que se produjeron durante su gobierno se debieron fundamentalmente a su personalidad. A consecuencia de su reserva, no se comprendía lo que pensaba. Si la habilidad diplomática de Augusto, su predecesor, había permitido la armonía del Senado y el Príncipe, «el modo de ser de Tiberio, reprimido, tímido y fácilmente irascible le quitó todo apoyo a la alta corporación» [35]. Gradualmente fue perdiendo contacto con el Senado en el transcurso de su gobierno por culpa del influjo de Sejano. Los abusos de los delatores, las denuncias, que crecieron alarmantemente durante el período del influjo de Sejano, fueron una secuela del funesto modo de ser del Príncipe. Pero, no obstante, Tiberio fue quizá mucho más importante que Augusto. La negativa evolución de su personalidad política fue fomentada por la constante postergación de que fue objeto hasta el momento de comenzar su principado, e incluso después, por culpa de la decisión de Augusto de nombrar a Livia como Augusta. Por añadidura, tenía las taras hereditarias de la sangre claudia. Los Claudios eran hombres testarudos y proclives al radicalismo. De su padre debió de heredar el retraimiento y la concentración en sí mismo; de su madre, los rasgos complementarios. Circunspecto y prudente, era hombre de profunda piedad e inspiraba gran respeto. Se cuenta que su aparición en sociedad helaba los ánimos y hacía enmudecer las conversaciones cuando se unía a la gente. Recataba su interior frente a los demás y conservaba las formas externas. Rara vez llegaba a conmoverse, como, por ejemplo, en sus años juveniles, cuando se encontró en la calle con su primera mujer, Vipsania, después de haberse divorciado de ella, y comenzó a llorar convulsivamente, o cuando, después de muerto Augusto, perdió el habla en el Senado e interrumpió súbitamente su discurso por efecto de la emoción, hasta el punto de que tuviera que proseguirlo su hijo. Con todo, la mayor desilusión para aquel solitario fue la deslealtad de Sejano en su vejez. Desde entonces fue presa en sus últimos años de una profunda melancolía. Pero hasta en su soledad de Capri logró conservar su profunda humanidad aquel desengañado de la vida. Encontró su único refugio en el trabajo científico y en la incesante actividad en pro del Estado. A Tiberio le destrozó la alta dignidad de su cargo, porque «humanamente tenía muy altas prendas, pero humanamente también estaba en exceso reprimido por su idiosincrasia» [36].

El envejecido y solitario Príncipe todavía hizo un intento a comienzos del 37 de trasladarse a Roma. Pero no pudo volver a su punto de destino. Al regreso de este viaje enfermó y falleció el 16 de marzo del 37 en Miseno, en la villa de Lúculo. Su muerte representó un corte profundo: la época de los grandes gobernantes había pasado. A las egregias figuras de César, Augusto y Tiberio las sucedieron Calígula, Claudio y Nerón, de la casa Julio-Claudiana, ninguno de los cuales alcanzó la importancia de sus predecesores.

[35] Cf. E. Kornemann, *op. cit.* 2, 181.
[36] Cf. E. Kornemann, *op. cit.* 2, 185.



PANONIA
DACIA
Rávena
Mar
Sirmio
ILIRICO
Ancona
Salona
MESIA
Tomi
Naiso
ROMA
Ostia
Adriático
Filipópolis
TRACIA
Nápoles
Dirraquio
Pompeya
Paestum
Brindis
Vía
Egnacia
Bizancio
Filipos
Neápolis
MACEDONIA
Berea
Tesalónica
Samotracia
Tirreno
Larisa
Tróade
Actio
Pérgamo
Tiatira
EUBEA
Mar
Mesina
Regio
Mar Jónico
BEOCIA
Corinto
Esmirna
Sardes
Céncreas
ATENAS
ACAYA
Efeso
Filadelfia
SICILIA
Siracusa
Mileto
Colosas
Egeo
Esparta
Malta
Mira
Rodas
Fenica
CRETA
MEDITERRANE
Lepcis Magna
Cirene
CIRENAICA
AFRICA
LIBIA



Mar de Azof
NEGRO
COLQUIDA
Sinope
BITINIA Y PONTO
Trapezo
Artaxata
GALACIA
Ancira
ARMENIA MENOR
ARMENIA
Cesarea
Melitene
Antioquía
Iconio
CAPADOCIA
Samosata
Listra
Edesa
Nísibe
ADIABENE
Derbe
Tarso
COMAGENE
Arbela
CILICIA TRACEA
CILICIA Y SIRIA
OSROENE
PANFILIA
Antioquía
PARTIA
MESOPOTAMIA
Apamea
CHIPRE
Salamina
Pafos
Dura Europos
Palmira
Berito
DAMASCO
Ctesifonte
Sidón
Tiro
Babilonia
Cesarea
Samaría
Joppe
JUDEA
Jerusalén
Gaza
NABATEA
Petra
M.Sinaí
ARABIA

a) Calígula[37], llamado en realidad Gayo César Augusto Germánico, era hijo de Germánico y Agripina, la hija de Julia. Por línea materna era bisnieto de Augusto, y por línea paterna, por parte de la madre de su padre, Antonia, bisnieto de Antonio. Calígula prometió en un primer momento colaborar con el Senado, pero pronto manifestó su verdadero carácter con las humillaciones y amenazas de que le hizo objeto. Se mostró despótico y llevó a efecto sin ningún escrúpulo cuanto quería. Se empeñó en ser divinizado y asoció a sus hermanas a su culto, sobre todo a su hermana predilecta, Drusila. Llegó hasta a acariciar la idea de casarse con ella, lo que evitó el óbito prematuro de ésta. Una vez muerta, la elevó a la categoría de *Diva.* Calígula fue un gobernante sin responsabilidad política alguna, cuyo único empeño era aprovecharse de su posición para abusar del poder.

b) Tras el asesinato de Calígula por un tribuno de los pretorianos el año 41, fue elevado por la guardia pretoriana al Principado Tib. Claudio Nerón Germánico, el hermano menor de Germánico. El Senado dio subsidiariamente su aprobación. Representó esto un nuevo indicio del retroceso del Senado y del aumento en categoría e importancia para el Príncipe de los militares. El donativo *(donatio)* a los soldados, concedido por primera vez el 8 a. C. por Augusto con motivo del ingreso en el ejército de su nieto Gayo, se convirtió ahora en un factor que se daba por descontado. El nuevo gobernante tenía que realizar este dispendio cuando accedía al poder, en agradecimiento a la lealtad de los pretorianos que le habían aclamado como Príncipe.

El influjo de sus dos últimas mujeres fue funesto para un Príncipe de tan débil carácter. Mesalina[38], su tercera esposa, era una libertina. El anodino Príncipe no estaba hecho para ella. Como en ausencia de éste llegara incluso a querer casarse, sin estar separada de Claudio, con un favorito —mantenía relaciones públicas con el aristócrata C. Silio—, el Príncipe la hizo asesinar el año 48 por medio de su secretario[39]. Su cuarta esposa, Agripina, hija de Germánico, anuló por su afán de poder de tal manera a Claudio, que éste desde el año 50 dejó en sus manos prácticamente el gobierno, en tanto que él, más inclinado a los estudios eruditos que a mandar, se consagraba a la jurisprudencia. Sus sentencias eran justas y objetivas. Agripina, finalmente, le indujo al Príncipe a adoptar al hijo de su primer matrimonio, L. Domicio, el futuro emperador Nerón. Así lo hizo Claudio; pero como en seguida se arrepintiera de su decisión, Agripina le envenenó el año 54.

Desde Claudio se descentralizó el poder del Estado. Si Calígula fue el último príncipe en dirigir todavía personalmente el Estado, bajo Claudio

[37] Propiamente «botita»; así era llamado ya de niño por los soldados del ejército del Rin en el campamento de su padre, Germánico. Cf. P. Baldsdon, *The Emperor Caligula* (Cambridge, Mass. 1940).

[38] Estaba casado desde el año 39 con Mesalina. Cf. sobre Claudio F. Stählin, *Kaiser Claudius* (Basilea 1933); A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio* (Florencia 1932); V. M. Scramuzza, *The Emperor Claudius* (Cambridge, Mass. 1940).

[39] Era éste el liberto Narciso.

se fue incrementando progresivamente el poder de los funcionarios de la corte. Por encima de todo estaban las tres grandes secretarías de la correspondencia secreta del Príncipe, de la economía pública y del negociado de súplicas y audiencias. Bajo el sucesor de Claudio, Nerón, el gobierno del Estado se transfirió todavía más a los órganos de la corte.

A pesar de las debilidades de carácter de Claudio, su política exterior no careció de éxito. Del 43 al 47 se conquistó el sur de Britania; Tracia pasó a ser provincia romana el 45, y el reino bosporánico se convirtió el 46 en Estado cliente del Imperio romano. Durante el gobierno de Claudio se expulsó a los judíos de Roma, aunque Claudio hasta entonces no hubiera practicado una política antijudía. Habían surgido disputas entre la comunidad judía de Roma y la joven comunidad cristiana, que condujeron a excesos tumultuarios. Claudio expulsó, a raíz de esto, a los judíos de Roma (59-50). Suetonio alude a ello escuetamente en su *Vita Claudii* (25): *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (cf. también *Act. apost.* 18, 2)[40].

c) Al subir Nerón Claudio Druso Germánico al poder, dirigió en un principio los negocios del Estado su maestro y educador Séneca juntamente con el prefecto del pretorio, Afranio Burro. Sin embargo, conforme fue tomando el joven Príncipe en su mano las riendas del poder, tanto más cruel y disoluto se fue haciendo. Su primera víctima fue su hermanastro Británico, hijo de Claudio, el año 45; le siguió su madre, Agripina. Nerón la inculpó de pretender adueñarse de las tropas y de la población y la hizo ejecutar el año 59. Poco después, repudió a su esposa Octavia, hijastra de Claudio, que fue asesinada el 62. Le quitó la esposa a uno de sus favoritos, Otón, futuro Emperador el año de los cuatro emperadores, la inmoral Popea Sabina, a la que hizo, finalmente, víctima de su crueldad y de sus veleidades. En un arrebato de cólera le dio un puntapié, que ocasionó su muerte *.

El Emperador se comportaba con salvajismo y desenfreno crecientes. Se consideraba actor teatral de su pueblo y se explayó en todo tipo de escenarios. Por todo ello desde el año 72 se inició la reacción contra el degenerado déspota, que alentaba la oposición estoica de la época. A la crueldad y el despotismo del Príncipe se añadió la propia angustia que le producían los presentimientos e inquietudes nacidos de la certeza de estar rodeado de enemigos. El año 65 se descubrió una gran conjuración, cuyo instigador era C. Calpurnio Pisón. Diecinueve de los individuos comprometidos en ella cayeron, entre los cuales, aparte del promotor, estaba el maestro de Nerón, Séneca, que tuvo que suicidarse. También fracasó una segunda conjura el año 66, poco antes del viaje artístico del Príncipe por tierra de Grecia. Se pensaba matar a Nerón durante el trayecto. Finalmente, se consiguió la caída del Príncipe. La provocó un levantamiento de las tropas de la Galia al mando del gobernador Julio Víndex. El levan-

[40] Cf. p. 182, nota 19.

* Cf. sobre Nerón B. W. Henderson, *The Life and Principate of the emperor Nero* (Londres 1903); W. Schur, *Die Orientpolitik des Kaisers Nero* (Leipzig 1923); M. A. Levi, *Nerone e i suoi tempi* (Milán 1949).

tamiento se extendió progresivamente por todo el occidente del Imperio. Nerón, que acababa de regresar de su gran viaje artístico por Grecia, se dio la muerte perplejo ante la situación.

Aunque Nerón fracasó como estadista, el período de su gobierno fue eficaz en política exterior. El motivo debe buscarse en el hecho de que los generales podían actuar con amplia independencia en pro del bien común del Estado. Por otra parte, se les ofrecía con ello la oportunidad de acrecentar su poder. El año 59 se conquistó la parte central de Britania. Se proyectaban grandes planes para el oriente del Imperio. El año 66 se coronó en Roma a Tirídates como rey de Armenia. Se reavivaron los proyectos de César de llevar a cabo una expedición de largo alcance en dirección a la India y al otro lado del Cáucaso. Por desgracia, Cn. Domicio Corbulón, el experto general, cayó víctima de una conjura contra Nerón el año 67.

Un obstáculo para estos planes fue el estallido de la guerra judaica el año 66. Tras éxitos iniciales de los judíos, asumió, a comienzos del 67, el mando de las tropas romanas T. Flavio Vespasiano, quien llevó a cabo sistemáticamente la lenta conquista del territorio. Los judíos defendieron su país con enorme fanatismo. El verano del 68 recibió Vespasiano la noticia del derrocamiento de Nerón. La guerra se resintió por ello, pues el jefe supremo tuvo que esperar primero la confirmación de su mandato por el sucesor. Cuando Vespasiano se proponía, finalmente, poner sitio a Jerusalén, fue aclamado emperador a instancias del gobernador de Siria, Muciano. Se le encomendó a su hijo Tito la prosecución y la terminación de la guerra.

Unidos al nombre de Nerón han quedado unos sucesos relativos al incendio de Roma del 64, que todavía hoy llenan de espanto y repugnancia. Nerón había concebido el plan de hacer de Roma una ciudad mucho más ostentosa de lo que jamás hubiera sido. Para ello, sin embargo, tenía que destruir la ciudad vieja. El incendio de ésta y el duelo de la población afectada supusieron para el Príncipe una representación teatral. No obstante, tenía que apartar de sí la sospecha de haber planeado la destrucción. Según Tácito *(Ann.* XV, 44), el Príncipe quería quedar limpio de toda sospecha de haber provocado el incendio de la ciudad. Para ello echó la culpa a los cristianos, que no eran vistos con buenos ojos por la población. De ahí que se descargara la indignación de la gente en los cristianos durante la llamada persecución de Nerón. Queda en lo incierto si fue Nerón personalmente el causante del incendio, el porqué se le ocurrió pensar en los cristianos y los cargos bajo los cuales se les encarceló. En las fuentes cristianas no se relaciona la persecución con el incendio. La persecución se limitó a Roma. No se sabe tampoco si durante esta persecución se dio muerte a los dos apóstoles Pedro y Pablo.

IV. LA EPOCA DE LOS TRES FLAVIOS: VESPASIANO, TITO Y DOMICIANO

La época julio-claudiana terminó con un derramamiento de sangre. Los pretorianos pasaron a primer plano como hacedores de emperadores. La elección del Príncipe no recaía ya en manos del pueblo y del Senado: era el ejército quien designaba Emperador. La situación cambió de nuevo con la dinastía Flavia. Vespasiano, lo mismo que Augusto, se esforzó por mantener el Principado en su familia. Su hijo Tito fue nombrado corregente, y su segundo hijo, Domiciano, César.

Pero antes de que el gobierno recuperase estabilidad y firmeza con la dinastía Flavia, el Imperio tuvo que arrostrar después de la muerte de Nerón la inseguridad de casi un año de interregno. Julio Víndex se sublevó con sus tropas en la Galia contra Nerón con ánimo de nombrar un nuevo Príncipe. Virginio Rufo, que estaba en Maguncia al mando de las tropas de la Germania superior, desestimó el llamamiento que se le había dirigido y aniquiló a Víndex en la batalla de Vesontio (Besançon). De elegirse un Príncipe fuera de Roma e Italia, sólo quedaba disponible en territorio occidental el jefe del ejército de España, S. Sulpicio Galba, a quien se tuvo en cuenta para esta elección. Galba era un general correcto, consciente de su deber, virtuoso y de estrictas costumbres. Como Príncipe se distinguió, sin embargo, por su gran parsimonia. Pero como a la hora de elegir un sucesor para asegurar su posición no designara a Otón, el gobernador de Lusitania, que había sido uno de los primeros en apoyar la elección de Galba como Emperador, éste le hizo asesinar en enero del 69 por los pretorianos. M. Salvio Otón semejaba como Príncipe un nuevo Nerón. Era pródigo y disoluto. Su período de gobierno sólo duró tres meses. Derrotado por las legiones de Vitelio, que fue su sucesor, se quitó la vida en abril del 69. Aulo Vitelio era un advenedizo adulador. Acababa de tomar posesión de su nuevo cargo tras el aniquilamiento de Otón, cuando se inclinó en Oriente la decisión del ejército a favor de T. Flavio Vespasiano. Decisiva en el enfrentamiento inmediato con Vitelio fue la conducta del ejército del Danubio, que, al mando del gobernador de Panonia, M. Antonio Primo, se decidió por Vespasiano. Primo venció con su ejército, en las cercanías de Cremona, en octubre del 69, a Vitelio. En diciembre hizo su entrada en Roma, durante la cual quedó destruido por las llamas el templo de Júpiter. Sus soldados cometieron horribles estragos en la ciudad. No pudo restablecerse el orden hasta que no se hizo cargo desde el 1 de enero del 70 provisionalmente del gobierno Domiciano, el hijo menor de Vespasiano, juntamente con Muciano, el gobernador de Siria, a cuya iniciativa se debió más que a nada la aclamación de Vespasiano como Príncipe. Vespasiano, mientras tanto, se demoró en Egipto. Allí inspeccionó y aseguró el aprovisionamiento de trigo de Roma. Confirmado por el Senado y el pueblo como Príncipe el 22 de diciembre del 69, hizo su entrada en Roma a fines del verano del 70.

Vespasiano asumió el poder a los sesenta años de edad. Era viudo y tenía tres hijos. El mayor, T. Flavio Sabino, murió como prefecto de la ciudad de Roma el 19 de diciembre del 69 en las luchas callejeras. El mediano, Tito, tenía treinta años cuando Vespasiano ocupó el poder; el menor, Domiciano, tenía dieciocho años. Los Flavios procedían de una familia municipal de baja extracción de la región sabina. El padre y el abuelo de Vespasiano habían ascendido en la carrera de centurión. El propio Vespasiano, antes de ser general en Oriente, fue arrendador de impuestos en Asia y después en lo que hoy es Suiza, donde crecieron sus hijos. Era práctico, circunspecto, ahorrativo y de una sencillez digna de encomio. Desde el año 71 nombró a su hijo Tito corregente, haciéndole simultáneamente prefecto del pretorio. Empalmando con la época de paz de Augusto, hizo erigir junto al foro de Augusto, en el campo de Marte, el templo de la Paz Vespasiana. Muestras de la actividad edilicia de su época da el grandioso anfiteatro, llamado *Colosseum* por el coloso de Nerón, que estaba junto a él. Característicos de su gobierno fueron los esfuerzos de previsión y asistencia social con respecto a los estratos humildes y económicamente débiles de la población. Es conocida la réplica suya a un inventor, cuyo invento no puso en práctica, pero pagó bien, de que no quería quitar el pan al hombre humilde [41].

Desde el punto de vista de la política exterior, caracteriza la época de los Flavios la continuación de la consolidación de las fronteras. Se aplastó en Germania un levantamiento de grandes proporciones, que se inició en el pueblo cliente de los bátavos. El año 68 se apoderó del país una gran indignación, provocada por los abusos romanos. El comandante del ejército de la Germania inferior ordenó detener, en vista de ello, a los hermanos Julio Civil y Claudio Paulo, que descendían del linaje real. El primero, que era desde el año 25 jefe de cohorte en el ejército romano, fue puesto en libertad inmediatamente. Su hermano fue ejecutado. Civil quiso vengarle. Tras el levantamiento de Vespasiano, se pronunció a favor de éste contra Vitelio, y como partidario de Vespasiano, llevó en un primer momento la lucha de un modo legal. Consiguió someter todas las posiciones romanas hasta los campamentos de Maguncia y de Colonia. A continuación, trató de inducir a rebelarse a las tribus de la Galia, pero no logró su intento. Por ello el levantamiento del año 70 fue aplastado rápidamente. Se consiguió una paz de compromiso y Civil fue perdonado. Vespasiano prosiguió la política de consolidación en las fronteras del Rin y del Danubio. Pero estos planes sólo logró terminarlos su hijo Domiciano al alinear la frontera Rin-Danubio, gracias a su guerra contra los catos en el año 83. Construyó defensas fronterizas, el *limes,* en las alturas del Taunus, en el territorio comprendido entre Francfort y Giessen. Pero esta política sufrió un quebranto pasajero en el invierno del 88-89. El comandante de las

[41] Cf. E. Kornemann, *op. cit.* 2, 218. Sobre los Flavios puede verse G. Bersanetti, *Vespasiano* (Roma 1941); A. Calderini, *Vespasiano e Tito* (Roma 1941); L. Homo, *Vespasien, l'empereur du bon sens* (París 1949); K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians* (Stuttgart 1936).

dos legiones acantonadas en el campamento de Maguncia, L. Antonio Saturnino, se levantó juntamente con los germanos derrotados. El levantamiento se pudo sofocar gracias a la rápida ofensiva de Domiciano. A consecuencia de este contratiempo, Domiciano redujo los campamentos de varias legiones como los mantenidos hasta entonces en el Rin. En adelante acuarteló, como se hizo norma general, sólo una legión por campamento con sus tropas indígenas auxiliares. Como nueva medida se dividió el territorio fronterizo de Germania en dos provincias: la Germania de arriba (Germania superior) y la Germania de abajo (Germania inferior). La pacificación del territorio fronterizo se consiguió, finalmente, fomentando e intensificando el comercio. Desde el gobierno de Domiciano el polo de atención se desplazó al territorio del Danubio. Los germanos orientales presionaban con mayor frecuencia cada vez hacia el sur y convirtieron las fronteras del Danubio en un foco perenne de crecientes disturbios. Al afianzamiento de esta zona sirvieron las múltiples campañas y operaciones militares de la época siguiente, la guerra contra los dacios en el curso inferior del Danubio bajo Domiciano durante los años 85 al 88 y la guerra suevo-sármata en el curso mediano de los años 100 al 106.

Durante el período de los Flavios se realizó el máximo avance en la conquista de Britania. Las legiones romanas llevaron sus ataques hasta el sur de Escocia. No obstante, no consiguieron penetrar culturalmente en el país, pues las fuerzas de Roma no eran suficientes para apoderarse de la totalidad de la isla.

En su política oriental, persiguió igualmente Vespasiano el afianzamiento de las fronteras limitándose a lo posible. A Tito, el hijo de Vespasiano, se confió la toma y destrucción de Jerusalén (70).

Judea pasó a ser provincia romana. Los tributos del templo se asignaron desde entonces a Júpiter Capitolino. Con los territorios de Galacia, el Ponto y Capadocia se formó la provincia imperial del Asia Menor oriental, bajo un legado de rango consular. Vespasiano la guarneció con dos legiones para seguridad y dominio del Estado cliente de Armenia. Con esta concentración de fuerzas creó, al propio tiempo, la base de partida para eventuales acciones contra los partos. Con sabia ponderación de las posibilidades romanas renunció a los planes ambiciosos que hasta entonces habían tenido sus antecesores, sin ir más lejos el propio Nerón, de conquistar el territorio del Cáucaso y del Caspio. Se conformó con el afianzamiento de lo conquistado y la consolidación de las fronteras del Imperio.

La política interior de los Flavios, a pesar del despotismo de Domiciano, fue de resultados eficaces para el bien del Estado. El proceso de urbanización prosiguió su curso. El derecho romano o latino se extendió a nuevos estratos populares. El año 74 obtuvo España entera el derecho de ciudadanía latina. Como anteriormente el sur de la Galia (la Provenza), España se convirtió en una segunda Italia. En Oriente, donde Vespasiano fue elevado a Príncipe, cundió el desengaño, por no decir la indignación, por estas medidas. No hay indicio más claro de esta situación que lo mucho que dio que hablar y el gran éxito que obtuvo, en el año 80, un falso Nerón en Asia Menor. En lo que respecta a la constitución, los Fla-

vios mantuvieron la posición ocupada hasta entonces por el consulado, magistratura, por lo demás, que desempeñaban año tras año. Se modificó la orientación de la censura. Los censores tenían ante todo gran importancia para el reclutamiento del Senado. Bajo Nerón se había reducido el número de componentes de esta corporación a doscientos. Vespasiano lo elevó de nuevo a un millar, pero ya no exclusivamente de italianos puros, sino también de hombres de las provincias, especialmente del Occidente romanizado. Domiciano deshizo esta situación. Se asignó el título de censor vitalicio *(censor perpetuus)* y colocó a su gente conforme le convenía.

El temperamento tiránico de Domiciano se debía, en parte, a su amargura por su prolongada postergación frente a su hermano Tito. Tito, doce años mayor, fue en verdad un gobernante clemente, pero no tan importante como Domiciano. Por ello aconteció que el ambicioso hermano menor se sintiera postergado, especialmente durante el corto período de gobierno de su hermano. Lo mismo que Tiberio, no pudo librarse en toda su vida de este sentimiento de frustración. Por otra parte, tenía otra concepción del poder. Si durante la primera mitad de su gobierno administró los asuntos públicos con justicia y energía, a comienzos de los años noventa fue degenerando progresivamente en tirano. Recabó para sí el título de «Señor» *(dominus)* y la divinización en vida *(deus)*. Como César, se erigió en juez de las costumbres frente al lujo y condenó los excesos, aunque personalmente fuera un hombre sin moral. Cuando su hermano Tito le ofreció a su hija Julia por esposa, es decir, a su sobrina, rechazó la oferta. Sin embargo, la tomó después como amante, cuando ya se había casado con otra mujer. Julia murió el año 88 a consecuencia de un aborto. Domiciano gustaba de los edificios grandiosos y lujosos. A pesar de su temperamento autocrático, fomentó la urbanización y la buena administración de las provincias. Prosiguió los esfuerzos de su padre por mejorar la vida cultural. Poeta, no escatimó el dinero para los artistas de su época. La culminación de estas tendencias fue la fundación, unida a la instauración de una era capitolina en el año 86, del certamen capitolino, en el que se celebraban también competiciones de poetas. Al vencedor en la competición poética se le galardonaba con una corona, un honor que repercutió en la posteridad hasta la coronación como poeta del Petrarca en Roma el año 1341. Junto a esto se daban juegos gladiatorios en el nuevo estadio que mandó construir precisamente para este fin.

Domiciano se hizo en los últimos años de su vida cada vez más tiránico, sobre todo después del fracaso de un levantamiento en contra suya. La desconfianza y el temor de nuevas conjuras obnubilaron su mente y se perseguía y ejecutaba a los que se hacían sospechosos. Los predicadores ambulantes cínicos hacían propaganda adversa al tirano. Por eso tampoco permitió la libertad de palabra. En Roma procedió contra los cristianos, cuyo número aumentaba incesantemente, y Asia Menor hizo causa común con él. El cristianismo había penetrado en Roma hasta en el séquito de la casa imperial. Flavio Clemente fue ejecutado y desterrada su esposa, Domitila, que regaló a la comunidad cristiana de Roma el cementerio llamado con su nombre, las actuales catacumbas de Domitila. La figura final del

Apocalipsis de Juan es un testigo importante procedente de Asia Menor para los últimos años de la época de Domiciano. En Roma, los cristianos, a quienes se confundía con los judíos, estaban obligados a pagar el tributo del templo, que revertía a Júpiter Capitolino. El 18 de diciembre del 96 cayó Domiciano víctima de una conspiración en la que estaba complicada su propia esposa; los conjurados dieron el golpe cuando se habían asegurado como sucesor del déspota al senador Nerva y asesinaron a Domiciano.

V. PANORAMICA

Con la muerte de Domiciano termina el primer gran período del Imperio romano. El historiador romano Tácito lo juzga como una cadena de culpas y delitos y descubre en su contenido mentiras y traiciones, cobardías y asesinatos, desgracias y calamidades. Pero, por otra parte, este período está lleno de grandes realizaciones, la más importante de las cuales estriba en el hecho de haberse dado a la cuenca del Mediterráneo una organización que habría de durar siglos y de representar un punto de partida decisivo para la marcha ulterior de la historia de la humanidad, especialmente en Europa.

Consolidaron esta organización los Emperadores que sucedieron a Nerva, especialmente Trajano, hombre de infatigable actividad, de gran sentido del deber, grave y humano, y también su sobrino y sucesor Adriano, hombre muy influido por la filosofía y la religión, melancólico, pero justo y resuelto [42]. Con ellos se realizó esa íntima imbricación de la organización político-jurídica romana y la ilustración griega de un lado con la cultura y la religiosidad oriental del otro, que determinan la fisonomía del primer siglo de la Era cristiana. Trajano dio seguridad al Imperio en las fronteras germanas, en la desembocadura del Danubio, en el territorio dacio y también frente a los partos hacia el Eufrates y el Tigris. Floreció de nuevo la vida económica y cultural. Se consolidó la cultura urbano-burguesa que se había desarrollado a comienzos de la época imperial y se extendió en el ámbito de la cultura campesina y aldeana. Las previsiones sociales garantizaron el bienestar de amplios sectores de la población; también se tomaron medidas en protección de los esclavos, sobre todo bajo Trajano, muy imbuido de ética humanitaria. Dentro del bienestar general, la Grecia europea fue desde el comienzo de la época imperial una zona de pobreza declarada. La propia capital, Roma, transformada progresivamente en una ciudad cosmopolita, palpitante de vida, en plenitud cultural y espiritual, ofrecía la doble y discordante faz de la riqueza y la miseria, de los derroches del lujo y de la perversión sin freno, convirtiéndose así en un peligro para el Imperio, que en ella se apoyaba. Como secuela de la perplejidad producida por la pregunta que en Roma se planteaba la gente reflexiva, a saber: la de qué debía hacer el hombre en semejante ambiente, es comprensible que se entendiera el Evangelio sobre todo como la remisión de los pecados y como la nueva ley que habría de regir y determinar el obrar del hombre. El intercambio epistolar entre Trajano y su gobernador Plinio manifiesta que el joven cristianismo había alcanzado a fines del primer siglo después de Cristo en el oriente del Imperio, especialmente en las provincias microasiáticas, las proporciones suficientes para atraer la atención pública. Las dificultades surgidas en

[42] Sobre Trajano y Adriano puede verse R. Paribeni, *Optimus Princeps* I-II (Mesina 1926-27); M. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian* (Leipzig 1907); B. W. Henderson, *Five Roman Emperors* (Cambridge 1927).

esta época permiten reconocer ya que, a pesar de todos los encuentros entre el estilo de vida grecorromano y el oriental, Oriente y Occidente habrían de seguir por caminos distintos [43].

En este sucederse de luchas por el poder, en este desarrollo de nuevas formas de organización, en medio de guerras civiles y guerras de expansión, entre el anhelo por el derecho y la paz, entre pugnas de ideas espirituales y religiosas procedentes de Oriente y de Occidente, entre el ir y venir de aquí para allá de hombres y mujeres con los destinos personales, en que se realizaron los problemas y las búsquedas en la religión y la filosofía, emprendió su primera andadura por la historia la joven cristiandad.

HELMUT RISTOW

[43] Cf. H. Babel, *Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in Strafrechtlicher Sicht* (Erlangen 1962); J. Moreau, *Die Christenverfolgungen im römischen Reich* (Berlín 1961); J. Vogt, *Die Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich* (Heidelberg 1962); J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* (Gotinga 1970).

II

RELIGIOSIDAD HELENISTICA POPULAR

BIBLIOGRAFIA

R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906); O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (Giessen 1909); R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Leipzig 1931); L. Bieler, *Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum* I-II (Viena 1935-1936); E. J. y L. Edelstein, *Asclepius* I-II (Baltimore 1945); K. Kerényi, *Der göttliche Arzt* (Basilea 1948); J. Leipoldt, *Alexander von Abonuteichos:* RAC I, 260-262; Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* I-II (Leipzig 1921-1924); íd., *Mageia,* en Pauly-Wissowa, RE XIV, 301-393; S. Seligmann, *Die magischen Heil- und Schutzmittel* (Stuttgart 1927); E. Massonneau, *La magie dans l'Antiquité Romaine* (París 1934); E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube* (Stuttgart 1948); H. Gressmann, *Die hellenistische Gestirnreligion* (Leipzig 1925); F. Boll y C. Bezold, *Sternglaube und Sterndeutung* (Leipzig-Berlín [4]1931); W. Gundel, *Astralreligion und Astrologie:* RAC I, 810ss; Th. Hopfner, *Mantik,* en Pauly-Wissowa, RE XIV, 1258-1288; S. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (Zurich 1947); P. Courcelle, *Divinatio:* RAC III, 1235-1251 (con bibliografía); F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909); S. Eitrem, *Heros,* en Pauly-Wissowa, RE XV, 1111; H. Haas y A. Rumpf, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (Leipzig 1926); W. y H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Wiesbaden 1966); G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Corpus Hellenisticum I, Leiden 1969); O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwert* (Stuttgart 1970); J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés* I-II (París 1938); J. A. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismegiste,* 4 vols. (París 1945-1954); L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico* (Madrid 1969).

Véanse, además, las correspondientes secciones de los estudios sobre la religión griega de U. von Wilamowitz-Moellendorff, O. Kern y M. P. Nilsson, el manual de historia de las religiones de K. Prümm y la *Historia Religionum* I, de C. J. Bleeker y G. Widengren (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).

Bajo el concepto general de «religiosidad helenística popular» se agrupan en las siguientes páginas las formas inferiores de las creencias populares helenísticas, tal como se ofrecen especialmente en la creencia en dioses salutíferos y hombres taumaturgos, en la magia, en la astrología, en la adivinación y en el culto de los héroes y de los muertos. Estas formas de creencias populares están imbricadas estrechamente entre sí en múlti-

ples aspectos, siendo las transiciones entre unas y otras —así como con los misterios— normalmente fluctuantes. Dada la superabundancia de materiales, tan sólo pueden ponerse de relieve los rasgos esenciales. Se justifica esto si se tiene en cuenta que se trata aquí de un mundo de representaciones más o menos supersticiosas que en sus rasgos esenciales ha permanecido inalterado en casi todos los siglos.

I. DIOSES SALUTIFEROS Y HOMBRES TAUMATURGOS

1. *Asclepio*

Ningún dios salutífero del mundo antiguo tuvo el renombre y el éxito de Asclepio. Su fama duró desde finales del siglo V a. C. hasta el siglo III d. C. No obstante, tuvo sus precursores. En el monte de Petsofa, en la Creta oriental, las excavaciones han dado a conocer representaciones de miembros humanos consagrados a una divinidad salutífera. Proceden del período del minoico medio (*ca.* 1600 a. C.)[1]. Otro santuario equiparable a éste, algo más reciente, se halló en el centro de la isla, en el monte Jukta. Son éstos los «lugares de gracia» más antiguos del mundo mediterráneo. Cuando no había ninguna divinidad salutífera en las cercanías, la gente solía dirigirse en los tiempos primitivos a los héroes salutíferos vinculados a la localidad[2]. Como tales aparecen en el Atica Amino, Aristómaco, Anfiarao y el anónimo Heros Iatros. A ellos también se les consagraban representaciones de los miembros curados y tablas votivas. Posteriormente, Asclepio desplazó a segundo plano a estos héroes salutíferos. Es significativo el hecho de que Sófocles recibiera, como sacerdote de Amino[3], al nuevo dios Asclepio. Sin embargo, Asclepio no heredó su función de divinidad salutífera de los héroes salutíferos, sino de Apolo, que fue en un principio el titular del arte de curar en la antigua religión griega[4]. Originariamente se le rendía culto a Asclepio en Trica de Tesalia como divinidad ctónica en forma de serpiente. Desde allí llegó como héroe curador con el símbolo de la serpiente —con el apoyo presumiblemente de los sacerdotes del Apolo de Delfos— en el siglo VI a. C. a las cercanías de la pequeña localidad argiva de Epidauro, en el Peloponeso. Muy pronto debieron de cimentar su fama en dicha localidad milagros sorprendentes. En todo caso, a principios del siglo IV se desarrolló en ella una amplia

[1] G. Karo, en Pauly-Wissowa, RE XI, 1756ss, y H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* VII (Leipzig 1925) VI y lám. 25.

[2] Cf. F. Kutsch, *Attische Heilgötter und Heilheroen* (RVV XII, 3; Giessen 1913).

[3] Cf. Dittenberger, *Sylloge* 88.

[4] Cf. las curaciones de Apolo en la *Ilíada* (XVI 528ss, 677ss; XXIV 18ss). La leyenda de Asclepio se ha transmitido en las poesías conservadas por la epigrafía de Isilo de Epidauro y han sido reconstruidas brillantecente por U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Isyllos von Epidauros* [Berlín 1886]). Los milagros han sido compilados por Thraemer, en Pauly-Wissowa, RE II, 1653ss.

actividad constructora [5]. Correlativamente se modificó la antigua leyenda tésala de su nacimiento: Asclepio, hijo de Apolo y de Corónide (o Aigla), vio la luz en el propio templo y, ya desde niño, operó en Epidauro curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos. La figura más importante que aparece a su lado es Hygieia. A los dos hijos de Asclepio, Macaón y Podalirio, se hacía remontar el linaje de los Asclepiadas [6]. El éxito de Epidauro condujo a que pronto se desarrollaran filiales del culto, en las cuales se reunía a veces todo un panteón de divinidades. En el año 420 a. C. Asclepio había penetrado ya en Atenas [7], donde se le construyó un santuario en la vertiente sur de la Acrópolis. Su prestigio era tan grande, que sus fiestas, las Epidaurias, se fijaron en un día intermedio de la festividad principal de Eleusis. En la Grecia oriental se hicieron famosos sus santuarios en la isla de Cos y en Pérgamo. Cos, sin embargo, ocupa una situación especial [8]. Las narraciones de milagros faltan en ella por completo y se dio a conocer, por el contrario, como sede de la escuela médica de los Asclepiadas, que ostensiblemente no tiene nada que ver con Epidauro. Finalmente, en el año 293 a. C. llegó el culto de Asclepio también a Roma, donde se le erigió un santuario filial en la isla tiberina [9]. En el culto de esta divinidad salutífera, designada con frecuencia con el epíteto de Σωτήρ, desempeñaban los himnos a Asclepio un gran papel [10]. Su enorme éxito muestra a ojos vista qué poca fe tenía ya el pueblo en los dioses de las antiguas creencias.

La actividad salutífera que se atribuía a Asclepio se puede estudiar muy bien en los numerosos relatos de curaciones que hicieron inscribir los sacerdotes de Epidauro a finales del siglo IV a. C. en grandes lápidas. De dichas lápidas, colocadas en el interior del recinto del templo para edificación de los peregrinos, se han conservado tres estelas y fragmentos de una cuarta con setenta relatos en total [11]. Según ellas, el principal procedimiento curativo era el dormir en el templo del dios, la llamada *incubación*. Para este fin se habían dispuesto amplios pórticos. En ellos soñaba el enfermo con las intervenciones médicas más increíbles o con las amonestaciones de Asclepio, para salir de allí curado al día siguiente. El dios sanaba de esa guisa a supuestos ciegos, tullidos, hidrópicos y mudos; remediaba el mal de piedra, abscesos, supuraciones, lombrices y dolores de parto; hacía realidad el deseo de tener descendencia y daba indicaciones en su oráculo onírico para recuperar los objetos perdidos. Como elementos mediadores se mencionan repetidas veces el agua salutífera de una

[5] Cf. H. Haas y A. Rumpf, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Religion der Griechen* (Leipzig 1928) n.º 108.

[6] Cf. el peán más antiguo de la piedra de Eritras, que menciona tres hijos y tres hijas (P. Bülow, *Xenia Bonnensia* [Bonn 1929] 35ss).

[7] Cf. nota 3.

[8] Cf. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Leipzig 1931) 149.

[9] Livio, X 48; Ovidio, *Met.* XV 660ss.

[10] Cf. P. Maas, *Epidaurische Hymnen* (SGK IX, 5; Halle 1933).

[11] Texto, traducción y comentario en el libro citado en la nota 8 de R. Herzog. Los textos han sido reconstruidos en muchas partes. Pausanias (II 27, 3) todavía vio seis estelas hacia el 165 d. C. y observa que hubo más antiguamente.

fuente y la serpiente sagrada [12]. En cuanto a las operaciones, Asclepio llevaba a cabo intervenciones que no se atrevía todavía a realizar la medicina experimental contemporánea; por ejemplo, la apertura de la cavidad intestinal. La cirugía divina llegaba a veces a límites grotescos, tales como el de cortar la cabeza de un hidrópico y reponerla en su sitio, una vez expulsado fuera todo el líquido. Las curaciones secundarias operadas fuera del templo debían de servir de consuelo al número no escaso de fieles que se marchaban sin resultado. Para el enjuiciamiento crítico de los relatos de curaciones se ha de tener presente la separación cronológica entre las incubaciones reales y su testificación epigráfica. El primer milagro de la serie indica claramente la reelaboración a que se sometía el texto de los relatos escritos en las tablas votivas de madera, antes de reproducirse en las estelas. Mientras que la tabla votiva se limitaba a indicar que una mujer llamada Cleo fue curada por Asclepio, tras haber llevado durante cinco años «un peso» en el cuerpo, la estela habla de un embarazo de cinco años y del nacimiento de un niño de cuatro años, que nada más nacer podía corretear. Las exageraciones piadosas por parte de los sanados y de los sacerdotes presuponen, no obstante, por su parte, el conocimiento de hecho de un cierto número de milagros indiscutibles. Como es natural, se exigía a los enfermos fe, pero no tanto fe en la propia curación como en la realidad de las curaciones referidas en las estelas. Como puede comprenderse, el requisito más importante para la curación era el eliminar la menor chispa de incredulidad. El beneficiado con una curación tenía naturalmente que satisfacer una especie de honorarios al templo. En su misericordia, Asclepio se contentaba con los dones más humildes, lo mismo fueran las diez bolas de un niño [13] que reproducciones baratas en terracota [14] de las partes del cuerpo curadas. La gente acomodada elegía, como es comprensible, un material valioso (mármol, plata, oro) o hacía representar en un bajorrelieve la escena de la curación [15]. No faltaban tampoco ofrendas de oro, de animales y frutos.

Hasta qué punto podía la devoción a Asclepio determinar la vida entera de un hombre, lo enseña el ejemplo del retor Arístides (nacido el 117 d. C.). Tras una larga estancia en el Asklepieion de Pérgamo, que estaba en pleno auge en el siglo II d. C., se curó de una enfermedad que le había durado diecisiete años, y desde entonces se convirtió en un fanático devoto del dios. A las anotaciones de su diario terapéutico les dio forma literaria en los *Discursos sagrados* [16]. No se arredraba ni ante las terapias más extrañas, como, por ejemplo, un baño en agua helada en el invierno, y se sentía unido a diario con el dios en sus ensueños. Hasta

[12] Todos los *Asclepieia* tenían instalaciones de agua.

[13] Milagro octavo en R. Herzog, *op. cit.* (cf. nota 8).

[14] Objetos de este tipo se han hallado sobre todo en la isla tiberina de Roma; cf. R. Paribeni, *Le terme di Diocleziano e il museo nazionale Romano* (Roma ²1932) 276, n.º 873.

[15] Cf. H. Haas y A. Rumpf, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Religion der Griechen*, n.ºs 129-141.

[16] Cf. R. Herzog, *Ein Asklepioshymnus des Aristeides von Smyrna* (SAB 1934) 753-770, que llega incluso a reconstruir un himno poético.

el final de su vida conservó una fe pueril en él y llegó a celebrarle en uno de sus últimos discursos como dios supremo, como Zeus Asclepio [17]. Otro devoto de Asclepio, el médico milesio Nicias, hacía a diario una ofrenda de humo ante la imagen del dios que tenía en casa [18]. E, inversamente, tampoco faltaban, como es natural, las befas. Aristófanes presenta en el *Plutos* una descripción burlesca de la incubación. Plutarco se divirtió planteando en broma la pregunta de si Asclepio podría prescribir también a un judío carne de cerdo [19]. Diógenes el Cínico (o el «ateo» Diagoras de Melos), ante las múltiples tablas votivas del santuario de los «Grandes dioses» de Samotracia, comentó que «habría todavía muchas más si los no curados hubieran consagrado tablillas» [20].

2. *Otros dioses salutíferos*

Junto a Asclepio, por su relativa importancia tan sólo merecen ser mencionados como dioses salutíferos Isis y Sarapis. Isis también socorría a los enfermos mediante amonestaciones oníricas, de forma que, si obedecían a la diosa, se sanaban παραδόξως [21]. Muchos, con quienes fracasó el arte de los médicos, le debían a ella la salvación. El niño Horos aprendió de su madre la ἰατρική y la μαντική y se convirtió en un benefactor de la humanidad por sus χρησμοί y sus θεραπεῖαι. Sobre todo era célebre el oráculo salutífero de Isis en Menuthis, que fue después regentado (desde Cirilo) por los mártires cristianos Ciro y Juan [22]. A Sarapis le compuso en su juventud ese Arístides, mencionado antes, un himno en prosa en acción de gracias por haberle salvado de los peligros del mar [23]. Por desgracia, se ha conservado muy poco de las abundantes inscripciones y documentos literarios conocidos en la Antigüedad. En el santuario de Sarapis, en Canopos, apuntaban por escrito unos las θεραπεῖαι, las curas milagrosas conseguidas, y otros las ἀρεταὶ λογίων, los oráculos salutíferos recibidos durante la incubación [24]. Entre el personal permanente de los templos de Isis y de Sarapis [25] había intérpretes de los sueños salutíferos. Artemidoro (II 44-148 Hercher) todavía tenía noticia de aretálogos que habían registrado en tres, cinco y hasta veintidós libros los sueños y las curaciones concedidas por Asclepio. Algunos ἰάματα han pasado de la literatura de los templos a la *Historia de los animales*, de Eliano (XI 31ss, 34ss). Así, por ejemplo, un jinete llamado Leneo conduce su caba-

[17] *Or.* XLII (II pp. 334ss, ed. J. Keil).
[18] *Anthologia Palatina* VI 337.
[19] Suidas, s. v. *Δομνῖνος*.
[20] Diógenes Laercio, VI 59; Cicerón, *De nat. deor.* III 89.
[21] Diodoro, I 25.
[22] Más detalles en L. Deubner, *De incubatione* (Leipzig 1900) 80-96, y J. Leipoldt, *Von Epidauros bis Lourdes* (Leipzig 1957) 40-43.
[23] Cf. A. Höfler, *Der Sarapishymnus des Aelius Aristides* (Tübinger Beiträge XXVII, Stuttgart 1935).
[24] Estrabón, XVII 1, 17.
[25] Cf. Crusius, en Pauly-Wissowa, RE II 672.

llo, que se había quedado ciego, al Sarapeion, donde el dios le prescribe una cura. Se saca la impresión de que a Sarapis se le atribuían no menos milagros que a Asclepio.

3. *Estatuas e imágenes curadoras* [26]

Como el hombre antiguo creía que la divinidad estaba presente en sus representaciones terrenas, era lógico que atribuyera también curaciones milagrosas y hechos semejantes a las imágenes de los dioses y a las estatuas de los héroes. Al hacerlo así, se atenía al principio de que el dios que hiere puede también curar. Los emisarios de las ciudades apestadas recibieron en el siglo II d. C. del oráculo de Apolo de Claros la indicación de poner a la puerta de la ciudad la imagen del dios como «expulsador» [27]. De manera similar se estimó en Roma que la salvación de la peste se debía a la erección de imágenes de los Dioscuros, a quienes se adoraba como dioses salutíferos [28]. Cuando el neoplatónico Plutarco buscaba ayuda de Asclepio, la esperaba recibir, como es natural, de la imagen del dios [29]. Pausanias (X 32, 12) menciona que había una κλίνη a la derecha de la imagen cultual en el Asklepieion de Tithorea. Por eso se comprende que la divinidad se les apareciera frecuentemente en sueños a los enfermos en la forma de su estatua [30]. La onirocrisia científica de un Artemidoro equiparaba expresamente la aparición de la imagen del dios a la aparición del propio dios [31]. Efectos salutíferos producían también las estatuas de los héroes. En el *Philopseudes* (18ss), un diálogo de Luciano, Eucrates refiere las virtudes milagrosas del retrato estatuario del general corintio Pélico. A él, personalmente, le había curado de un ataque de fiebre y había prestado también su ayuda a otros que se hallaban en idéntica situación. Por eso lo tenía adornado con coronas, monedas de plata y tablillas votivas. Pero también podía la estatua vengarse de quienes la menospreciaban. A un esclavo que le hurtó las ofrendas le hizo correr una noche de aquí para allá y le estuvo apaleando todas las noches hasta que murió. Luciano tenía noticia, asimismo, de una estatuilla de Hipócrates que se paseaba de noche por la casa y originaba molestias cuando no recibía ofrendas *(ibíd.* 21). A la imagen del Heros Iatros se le atribuían igualmente curaciones de fiebres [32]. A la imagen del héroe Protesilao, que también curaba a los enfermos, la gente le pegaba sus súplicas y la ungía, hasta el extremo de

[26] Para el apartado siguiente, cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (Giessen 1909) 137ss.

[27] Cf. K. Buresch, *Klaros* (Leipzig 1889) 67ss, 73ss.

[28] *Persius-Scholien* II 56 (Jahn-Buecheler).

[29] Suidas, s. v. *Δομνῖνος*.

[30] CIG IV 956 y *passim*.

[31] Artemidoro, *Oneirocr.* I 5, 12; II 35, 132; 37, 139; 40, 146; IV 31, 212 (Hercher). Es frecuente la aparición somnial de imágenes de dioses en leyendas que refieren el traslado de un culto. Cf. Ovidio, *Met.* XV 653ss; Libanio, *Or.* XI 114; Plutarco, *De Iside* 361Fss.

[32] Luciano, *Escita*, cap. 2.

que estaba por ello completamente desgastada[33]. Hasta qué punto podía adherirse la creencia en los milagros a una estatua concreta lo muestra la noticia de Atenágoras (*Apol.* 26), según la cual, entre las muchas estatuas existentes en la Tróade de Nerilino, tan sólo una daba oráculos y curaba a los enfermos. Al igual que a la estatua de Pélico, se la coronó y se la cubrió de oro por ello. Atenágoras agrupa a Nerilino, personaje por lo demás desconocido, con Alejandro de Abonutico y Peregrino Proteo. Al apologeta cristiano no se le ocurre en absoluto poner en duda los milagros de estos tres personajes, y los explica, a la manera cristiana, como operaciones de los demonios. También se referían curaciones milagrosas de las estatuas de atletas famosos[34]. Es más, hasta se tenía el convencimiento de que ciertas estatuas eran capaces de dar determinadas manifestaciones de vida: reír, hablar, cerrar los ojos para no ver ningún sacrilegio o para no mirar a su contemplador, sudar, moverse, volver la espalda, etc.[35].

4. *Taumaturgos*

Los antiguos no sólo atribuían a los dioses y a los héroes divinizados cualidades y capacidades que sobrepasaban la medida humana, sino también a ciertas personalidades sobresalientes, que ya en vida se destacaron por sus dotes admirables. Muy pronto se acuñó para ellas la noción de θεῖος ἀνήρ (o algo semejante)[36].

Como θεῖοι fueron tenidos desde siempre los videntes, los adivinos, los sacerdotes de los oráculos, los ministrantes de ritos expiatorios, los magos y milagreros, los profetas y cantores, los jefes y reyes, los fundadores de ciudades y de Estados y los legisladores de tiempos pasados. Entre los héroes de nacimiento divino y operadores de grandes beneficios, el más destacado y más veces mencionado fue el hijo de Zeus, Heracles. Luciano (*Kyn.* 13) le llama θεῖος ἀνήρ y θεός. Ya para Platón es el filósofo el modelo del θεῖος y del ἐνθουσιάζων[37]. La Estoa reservó la noción de «hombre divino» exclusivamente para los «sabios»[38]. Son éstos, explica Zenón, los únicos sacerdotes y videntes verdaderos, porque son ἁγνοί. Por encima del mal y de toda calamidad, el sabio camina sobre la tierra como un ser semejante a un dios[39]. La posteridad celebró como θεῖοι ἄνδρες especialmente a Sócrates, Platón, Crisipo, Epicuro y Diógenes.

Junto a los ya mencionados, hay otros hombres en los que se percibe todavía la antigua noción popular del θεῖος ἀνήρ. Hicieron su aparición como θεῖοι de una manera consciente y dejaron tras sí en la tradición una

[33] Filóstrato, *Heroico* 3, 2.
[34] Pausanias, VI 5; 11, 2ss; Luciano, *Deor. cons.* 12.
[35] Ejemplos en O. Weinreich, *op. cit.* 146 (cf. nota 26).
[36] Una sinopsis histórica en H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934) 24ss. Una exposición tipológica en L. Bieler, *Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum* (Viena 1935-1936).
[37] *Jon* p. 534.
[38] Diógenes Laercio, VII 1, 64. 117ss y *passim.*
[39] Séneca, *Dial. II ad Serenum* 8, 2.

copiosa leyenda. En ellos se repiten ciertos rasgos típicos. Su prototipo es Pitágoras [40], cuyo nacimiento se puso en conexión con Apolo. Su actividad como maestro y milagrero la comenzó una vez iniciado en todos los misterios de Grecia y del Oriente. Todo el mundo le llamaba simplemente ϑεῖος. Seguía una dieta sagrada, llevaba vestidos sagrados y operaba milagros. Por discípulo del divino Pitágoras fue tenido Empédocles [41]. Como su maestro, portaba un vestido especial y era a la vez filósofo, político y taumaturgo. Era famosa su salvación de una mujer que había yacido durante treinta días sin respiración y sin pulso. En sus *Physika* dejó constancia por escrito de sus artes curadoras y taumatúrgicas. Hasta el viento y la lluvia le obedecían. La gente le dirigía plegarias como a un dios una vez que hubo suprimido con éxito las emanaciones malignas de un río. Es más, no tuvo escrúpulos en denominarse a sí mismo «dios inmortal» y hablar de su culto divino. Eran millares los que iban a buscar en este médico divino y taumaturgo supuestos consejos para curarse de la enfermedad y del dolor. Falta en su caso una leyenda para su nacimiento; pero, en cambio, su fin está envuelto de una mística oscuridad. Entre las diversas leyendas relativas a éste, la más conocida es la de su precipitación en el Etna. La apoteosis y el rapto son el típico final del ϑεῖος ἀνήρ popular. De la misma ralea que Empédocles fue el médico Menécrates de Siracusa. Se atribuía naturaleza divina y se denominaba a sí mismo Zeus. Sus dotes especiales residían en la curación de los epilépticos [42]. A quienes curaba los obligaba a entrar en su séquito y les daba nombre y dignidad de dioses. Como ϑεῖος χορός le acompañaban en su peregrinar por los países. Cronológicamente, el más próximo al cristianismo primitivo es Apolonio de Tiana, contemporáneo de Pablo, cuya vida escribió Filóstrato por encargo de la emperatriz Julia Domna. No sin razón le pone en pie de igualdad con Pitágoras y Empédocles. De hecho, Apolonio perteneció a la corriente del neopitagorismo. La más antigua tradición vio en él un hechicero y un mago. Filóstrato trató de defenderlo de esta calumnia y de presentarlo como δαιμόνιος y ϑεῖος (I 2). Al modo de los sofistas, le hace asimilar en sus largos viajes la sabiduría del Oriente, de los brahmanes y de los gimnosofistas [43]. Es ϑεῖος, por poseer un poder y un saber semejante al de los dioses (III 42). Como filósofo, predicó una dura autodisciplina, se preocupó de la renovación de los templos y del recto culto divino. Amonestó al Emperador y a los simples ciudadanos. Hasta los pájaros le escuchaban desde los tejados (IV 3). Hace hincapié con mayor insistencia aún que Pitágoras en la abstinencia del comercio sexual (I 8, 13; VIII 74). Su divinidad se manifiesta, por un lado, en el don de la previsión profética; por otro, en la capacidad de curar enfermos y resucitar

[40] Diógenes Laercio, VIII 1ss; *Vida de Pitágoras,* de Porfirio y de Jámblico.
[41] Diógenes Laercio, VIII 56ss.
[42] Ateneo, VII 289; Clemente Alejandrino, *Protrept.* 54; Eliano, *Var. hist.* XII 51.
[43] Para distinguir entre el Apolonio de Filóstrato y el real, cf. E. Meyer, *Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratus:* «Hermes» 52 (1917) 37ss (ahora también en *Kl. Schr.* II [Berlín 1924] 131ss).

muertos. En Atenas expulsó de un joven a un demonio, que al salir de éste hizo añicos una estatua (IV 20); en Roma resucitó a una recién casada que ya era llevada en el féretro por la ciudad (IV 45). La tradición sobre su nacimiento y su fin está teñida de leyendas. Su madre le parió al despertarla en una pradera unos cisnes que cantaban. En el mismo momento un rayo cayó sobre la tierra y se elevó de nuevo al cielo (I 5ss). A finales de su vida tuvo Apolonio que defenderse en juicio ante el emperador Domiciano en Roma y desapareció de una manera misteriosa de la sala, para aparecerse después a sus amigos en Dicearquia, conforme había predicho (VIII 10). Durante cuarenta días conversó con ellos y les convenció de la corporeidad de su aparición (VIII 12, 19). Luego penetró en el templo y desapareció, mientras resonaba un canto triunfal: «Elévate desde la tierra. Elévate al cielo. Elévate» (VIII 30). Tras esta ascensión a los cielos, se manifestó de nuevo en sueños a un joven descreído para adoctrinarle sobre la inmortalidad (VIII 31) [44]. De modo parecido, Luciano, en su escrito sobre la muerte de Peregrino Proteo, había relatado ya el final de este filósofo farsante (39ss). De las llamas de la pira remontó el vuelo un buitre, que exclamó: «Abandono la tierra, asciendo al Olimpo». Poco después un anciano vio al filósofo pasear en figura humana en un pórtico. La misma noción de la ascensión al cielo reaparece en la apoteosis de los Emperadores, a la que sirvió de modelo el ejemplo de Rómulo [45].

El más controvertido, sin duda alguna, de todos los llamados taumaturgos fue el pseudo-profeta Alejandro de Abonutico, a quien desenmascaró Luciano en uno de sus escritos como un hombre depravado y embaucador [46]. Alejandro fundó en el siglo II d. C., en su ciudad natal, en la costa occidental de Asia Menor, el culto del dios serpiente Glicón, al que llamaba «la luz de los hombres» (18) o el «nuevo Asclepio» (43). El dios oracular del que se declaraba profeta se hizo pronto con una gran clientela. Alejandro se presentaba como un mediador, a través de cuyas plegarias el dios ayudaba a los suplicantes (22). En uno de sus oráculos llegó hasta a declarar que el sedicente profeta era una reencarnación de Pitágoras (40) [47]. Alejandro daba oráculos curadores, pero no empleaba el rito de la incubación. Respondía a las preguntas por escrito (19ss), o le hacía contestar al dios por medio de un tubo fonador (los llamados oráculos

[44] La tan discutida cuestión de si Filóstrato quiso oponerle como rival a Cristo, recibe por regla general en la investigación moderna una respuesta negativa; aunque no así en el caso del católico K. Prümm. Según Elio Lampridio, *Alex. Sev.* 29 *(Hist. Aug.),* Severo habría puesto en un larario junto a los mejores de los Emperadores divinizados otras *animas sanctiores,* entre ellas Apolonio, Cristo, Abrahán y Orfeo. No obstante, es discutible la historicidad de esta noticia.

[45] Cf. Q. Ennio, *Annales* I 65ss, 110ss (Vahlen); Plutarco, *Romulus* 28, 4ss; Cicerón, *De re publ.* II 17ss; Livio, I 16; Ovidio, *Met.* XIV 805ss; Horacio, *Carm.* III 3, 9ss; Suetonio, *Augustus* 100, 4. En el judaísmo corresponde a esto el rapto corpóreo de Enoc, Elías y otros; cf. G. Haufe, *Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum:* ZRGG 13 (1961) 105ss.

[46] Era enemigo personal de Luciano (cf. cap. 55).

[47] Como éste, enseñaba la transmigración de las almas.

αὐτόφωνα, 26), o bien respondía en virtud de sus propias inspiraciones oníricas (49). Tenía exegetas que explicaban, previo pago, los oráculos oscuros, servidores del templo que con sus himnos ensalzaban a la divinidad y apóstoles para ocuparse de la propaganda y de dar la información conveniente. Cada oráculo costaba un dracma y dos óbolos. Según Luciano, Alejandro debía ganar del orden de las setenta u ochenta mil dracmas anuales (23ss). Su fama llegó hasta Roma, donde consiguió que se cambiara a su ciudad natal el nombre de Abonutico por el de Ionopolis («ciudad de la serpiente») (58). El éxito de este falso profeta arroja una luz muy significativa sobre la situación religiosa del siglo II [48].

[48] Debe mencionarse que también el emperador Vespasiano realizó en Alejandría la curación de un ciego y de un cojo; cf. Tácito, *Hist.* IV 81; Suetonio, *Vespasianus* 7; Dión Casio, LXVI 8.

1. La figura de los θεῖοι ἄνδρες nos introduce de lleno en los encantamientos y la magia. Encantamientos los hubo ya en la Grecia clásica. Un vivo testimonio de ello nos depara Platón en sus *Leyes* (X 909 B y XI 933 Ass), Teofrasto en su descripción del δεισιδαίμων (*Char.* XVI) y el autor del escrito sobre la «enfermedad sagrada» (epilepsia), tal vez el propio Hipócrates. Con las guerras médicas penetró en el mundo griego la magia asirio-babilonia. A esto se añadieron después influjos egipcios. Pero la magia no llegó a su apogeo hasta la época imperial romana, a saber: en los dos siglos primeros de la Era cristiana. En ella se refleja la inseguridad religiosa de las masas de esta época, que ya no tenían fe en la ayuda de los antiguos dioses y se refugiaban en la coacción mágica de dioses y démones. Las prácticas mágicas se codificaron en gruesos libros de encantamientos [49]. Una parte fragmentaria de ellos, conservada en los papiros mágicos griegos procedentes de Egipto, editados y traducidos por K. Preisendanz [50], muestra que la magia de la época helenística tardía fue un producto sincrético. En las invocaciones aparecen dioses de diferentes países y cultos. De las antiguas creencias populares griegas la divinidad que reaparece especialmente es Hécate, la diosa espectral del reino de los muertos, fusionada ya con la diosa lunar Selene-Artemis en una tríada que se repite con frecuencia. Aun los magos no judíos invocan al dios de Abrahán, de Jacob y de Isaac [51] y se sirven de letras y palabras hebreas [52]. Pero los dioses predilectos son oriundos de la patria de la magia: Egipto.

2. La magia antigua reposa teóricamente sobre dos pilares: la creencia en los démones y la creencia en la simpatía. Desde muy antiguo los griegos conocieron un cúmulo de figuras fantasmales con las que se podía relacionar la creencia oriental en los démones, que penetró en Grecia desde el siglo IV. Cuanto más inoperantes se iban tornando los antiguos dioses antropomorfos, tanto más se llenaba el mundo de démones: hasta los antiguos dioses se degradaron a la categoría de éstos. Donde mejor se manifiesta la importancia de la creencia en los démones es en el papel desempeñado por ella desde Platón en la filosofía. Es conocido el pasaje del *Symposion* (202 D), en el que Platón describe la función mediadora de los démones entre los hombres y los dioses y califica a Eros de *daimonion*. Su discípulo Jenócrates fue el primero en distinguir *expressis verbis* entre buenos y malos démones [53]. La Estoa y el neoplatonismo hicieron suya esta teoría de los démones y se la transmitieron al neoplatonismo,

[49] Cf. Act 19,19.

[50] *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I-II (ed. y traducido por K. Preisendanz, Leipzig-Berlín 1928-1931).

[51] Orígenes, *C. Cels.* IV 33.

[52] Hipólito, *Ref.* IV 28, 2. Aparece en los papiros mágicos con frecuencia el nombre de Dios, Sabaoth, o el nombre del rey sabio, Salomón.

[53] Plutarco, *De def. orac.* 416D; *De Iside* 360E.

que haría en ella una amplia sistematización filosófica. A partir de entonces, las creencias populares vieron operar en la totalidad del cosmos potencias demónicas. El arte de la magia no consistía simplemente en expulsar los malos démones y en servirse de los buenos. El influjo mágico sobre los dioses, démones y hombres sería de todo punto imposible si no existiera en la totalidad del cosmos una recíproca simpatía o antipatía. La teoría de la simpatía, procedente en última instancia de Babilonia y de Asiria, fue elaborada y fundamentada filosóficamente por la Estoa y el neoplatonismo. Se indagaban cuidadosamente las simpatías y antipatías existentes entre las estrellas, la fauna, la flora y los hombres. La *Historia natural,* de Plinio, nos ofrece al respecto una verdadera mina de datos. El mago se caracteriza por su conocimiento exacto y por su correcto empleo del medio simpático apropiado para un determinado caso. El conocedor del medio simpático correspondiente a un demon puede ejercer sobre él una coacción mágica; tiene en su poder la mágica δύναμις ínsita en las cosas. En todo ello se imbrican observaciones físicas y químicas correctas con las supersticiones más groseras.

3. Como medios simpáticos empleados en la acción mágica hay que considerar, en primer lugar, los materiales que pueden obtenerse del reino vegetal, animal y mineral. El empleo simultáneo de varios medios reforzaba, como es natural, el encantamiento. Por lo regular, dichos medios se elaboraban en forma de ungüentos, bebedizos, sahumerios, tintas, etc. Así, por ejemplo, se hacía gran uso de partes del asno [54], como la piel, los pelos, la lecha, el estiércol y la sangre. El gran papel desempeñado por este animal en la magia negra le dio pie al emperador Valentiniano para condenar a muerte a su secretario de Estado, Faustino, por haberse hecho sospechoso de haber matado un asno para hacer uso de él en artes secretas. Faustino, por su parte, aseguraba que tan sólo había querido prepararse un remedio contra la caída del cabello [55]. Este ejemplo muestra cuán estrecha era la conexión entre la magia y la medicina mágica. Galeno, el médico, se queja amargamente de un cierto Pánfilo, que describió en seis tomos las plantas sagradas con sus correspondientes acciones y rituales mágicos [56]. El llamado Papiro mágico de Paris depara, asimismo, una minuciosa información sobre la costumbre egipcias de la recogida de las plantas mágicas [57]. Toda una literatura se ocupaba, además, de las propiedades maravillosas de las diferentes piedras preciosas y semipreciosas [58]. Entre los metales, los preferidos eran el hierro, el cobre y el plomo. Se consideraba el hierro hostil a los démones: rompía el encanto. La astrología asignó a cada planeta no sólo un metal particular, sino también un determinado animal, una determinada planta y una determinada piedra. Todos los dioses planetarios infundían a sus metales sus fuerzas

[54] Consagrado al dios egipcio Seth, a quien se invoca en este contexto.
[55] Amiano Marcelino, XXX 5.
[56] XI 793 (Kühn).
[57] K. Preisendanz, *op. cit.* I (cf. nota 50); *Pap.* IV 2967ss.
[58] Cf. Th. Hopfner, *Λιθικά,* en Pauly-Wissowa, RE XIII, 747-769.

demónicas [59]. Por ello los papiros mágicos indican siempre con toda exactitud de qué metal deben hacerse las planchas mágicas en las que se inscribían las fórmulas, los nombres y las figuras mágicas. El que quería influir en las almas de los muertos, a saber: la de los fallecidos de modo violento o prematuro, con ánimo, por ejemplo, de conjurarles para hacerles una pregunta, debía hallarse en posesión de cualquier objeto (οὐσία) que hubiera estado en relación con el difunto. Entraban aquí, en primer lugar, los cabellos, las uñas de los dedos de las manos y de los pies y después todo lo que estuvo en cualquier relación con la muerte del individuo en cuestión, desde los clavos con que se le crucificó hasta el bicho que se encontró en el lugar de su ejecución o su sepelio. En la οὐσία de efectos mágicos de los seres vivos figuran, junto a los cabellos y las uñas, la sangre, el sudor, la orina y también trozos más o menos grandes de sus vestidos.

4. A la gran cantidad de materiales simpáticos debía añadirse, para que el encanto obtuviera resultado, un elemento inmaterial, a saber: la voz humana, articulada o inarticulada. No cabe imaginar encantamiento sin una determinada fórmula y súplica, especialmente sin la auténtica invocación a la divinidad o al demon, con la que se ejerce una coacción irresistible sobre las potencias superiores. Por un lado, se acumulan los epítetos; por otro, se proferían los «nombres bárbaros», larguísimas palabras que constaban de veinte, cuarenta y más letras (los llamados ἄσημα ὀνόματα) [60], o se expresaban los nombres con el valor numérico de sus letras, hablándose entonces simplemente de «nombres ocultos». También solía emplearse la invocación en varias lenguas, yuxtaponiéndose el lenguaje humano y el de los animales. Empleados los nombres y las fórmulas correctas, los seres conjurados con ellas aparecían incluso en contra de su voluntad. Por ello, Clemente de Alejandría (*Protrept.* 58) llamaba a los démones, sin más, δοῦλοι de los magos. Es curiosa la anécdota del mago judío Eleazar, el cual, en presencia de Vespasiano, con la ayuda de un anillo mágico, le sacó por la nariz a un poseso el demon, prohibiéndole a éste con una fórmula mágica de Salomón regresar a su víctima [61]. De no obtener el resultado apetecido el conjuro por vía ordinaria, el mago podía prorrumpir en las más terribles amenazas contra los dioses, los démones y las almas.

5. Sólo después de haberse efectuado acciones mágicas se conseguía un nuevo medio mágico: las estatuillas y figuras mágicas que representa-

[59] Así, sobre todo, Proclo, en Olimpiodoro, *Meteor.* III 59.

[60] Muy ilustrativos para semejantes encantos de letras son el papiro de Leiden 395 (K. Preisendanz, *op. cit.* II [cf. nota 50] 87ss) con la fórmula mágica cósmica de *Abraxas* (=365), y también las llamadas *Ephesia grammata* (Clemente Alejandrino, *Strom.* V 242), seis palabras mágicas, cuya derivación les resultaba ya enigmática a los antiguos. Sobre todo esto, cf. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig-Berlín ²1925).

[61] Josefo, *Ant.* VIII 2, 5. Para la magia judía, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III (Leipzig ⁴1909) 407ss.

ban a los seres superiores a quienes se conjuraba. Al mago le interesaba, como es comprensible, retener con su conjuro el mayor tiempo posible el *pneuma* del dios o del demon dentro de su imagen. Los neoplatónicos le daban a esto el nombre de *teurgia,* y escribieron sobre el tema una serie de libros [62]. Un papiro mágico da, por ejemplo, indicaciones precisas sobre la forma de preparar una figura de Eros, que envía sueños, produce insomnio y expulsa a los malos démones [63]. Para la penetración de la divinidad o del demon en el interior de su imagen es decisiva la recitación de fórmulas teúrgicas. Eunapio *(Vit. sophist.* 89) refiere gráficamente cómo la hizo primero sonreír y después reír a carcajadas a una imagen cultual de Hécate el teurgo Máximo, presentándole una ofrenda y recitando en voz baja una fórmula; después hasta llegaron a encenderse las antorchas que tenía la estatua en sus manos. Las imágenes animadas protegen ante todo el país, la ciudad o el templo en que se hallan, pero protegen también a los particulares, si tienen de un modo permanente la estatua consigo. Sula llevaba con él una figura de Apolo; Nerón, una de la Dea Syria, que le revelaba el futuro [64]. A los πάρεδροι θεοί de este tipo se les rendía un culto casero en pequeñas capillas [65]. Servían especialmente como dispensadores de oráculos. Junto a las estatuillas, los papiros mágicos mencionan también dibujos en piedra, metal o papiro. El ser conjurado está presente mientras el mago no borre el dibujo.

6. Otros recursos mágicos son las tablas de maldición y los amuletos. Sobre planchas de bronce se escribían las desgracias que se deseaba a un rival en los juegos o a la parte contraria en un proceso. Muy instructivas son las automaldiciones con las que el pueblo se defendía de sospechas injustificadas. A las tablas de maldición se las colocaba en los sepulcros, lo que quiere decir que se confiaba el cumplimiento de su contenido a los dioses y espíritus subterráneos [66]. Los amuletos, por el contrario, protegían ante todo de cualquier posible desgracia. Los motivos más frecuentes en ellos son los de la mitología egipcia y los epígrafes misteriosos. Un número ingente de los motivos de los amuletos procede del mundo animal. Por lo general, se llevaban encima estos φυλακτήρια y se tenía el convencimiento de que los démones se doblegaban ante ellos. Los judíos consideraban también como amuletos los llamados *tephillim,* es decir, las correas de la súplica (filacterias) que llevaban en los brazos y en la frente [67]. Emparentados con los amuletos están los llamados *telesmata,* imágenes que se colocaban, de acuerdo con el principio de la magia analógica, para conjurar determinadas plagas [68]. La imagen de lo dañino

[62] Porfirio y Jámblico escriben περὶ ἀγαλμάτων.
[63] *Pap. Leid.* V col. I, 14ss.
[64] Plutarco, *Sulla* 30; Suetonio, *Nero* 56.
[65] Zósimo, IV 18.
[66] Las tablillas romanas han sido editadas por R. Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom* (Leipzig 1898); cf. también W. Dittenberger, *Sylloge* 1174-1181, y E. Diehl, *Altlateinische Inschriften* (³1930) 799ss.
[67] Cf. Mt 23,5.
[68] Para lo que sigue, cf. O. Weinreich, *op. cit.* (cf. nota 26) 162ss.

mantenía apartado el daño. Un mago colocó en Trípolis imágenes de escorpiones para conjurar estos animales. La tradición reciente le atribuye especialmente a Apolonio de Tiana la colocación de talismanes de esta índole. El efecto duraba siglos. Así, por ejemplo, como las cigüeñas arrojaran en Bizancio serpientes venenosas sobre una fuente, Apolonio hizo poner en ella tres cigüeñas de mármol que mantendrían en adelante apartadas de la ciudad todas las cigüeñas. Apolonio conjuró una terrible plaga de serpientes dibujando sobre una estela un águila que tenía una serpiente entre sus garras. El proceso representado atraía hacia sí el mismo proceso real.

7. El desarrollo de una acción mágica estaba, como es natural, estrictamente regulado. El mago tenía que cumplir personalmente con todo tipo de requisitos, especialmente el observar ciertos preceptos de pureza y de abstinencia. En esto la magia coincide casi exactamente con el ritual de la incubación y de los misterios. Aparte de esto, había que cumplir con estrictas indicaciones de lugar y tiempo. Con esto está emparentada la llamada elección de días, es decir, la doctrina de los días favorables y desfavorables. En cuanto al acto mágico, se divide en cuatro partes: la invocación (κλῆσις), que consta de una fórmula o de una súplica; la ofrenda (ἐπίθυμα) para propiciarse al demon, la acción mágica (πρᾶξις) propiamente dicha, es decir, la ejecución de determinados actos mágico-simbólicos, y la despedida (ἀπόλυσις). Esto último era sobremanera importante, pues quien no sabía producirla jamás se libraba de los espíritus que había invocado, como describe con gran humor Luciano *(Philops.* 8). Para ser completo, todo precepto mágico ha de contener precisiones detalladas sobre estos cuatro puntos. A ellas pertenecen también las indicaciones sobre los amuletos que ha de llevar el mago para prevenirse de daños personales.

8. Es difícil establecer una ordenación sistemática en los preceptos mágicos que nos han sido transmitidos. Atendiendo al carácter de los démones invocados, de los efectos pretendidos y de los medios empleados, los neoplatónicos establecieron una distinción entre *goetia* y *teurgia,* distinción que reproduce Agustín *(De civ. Dei* X 9). La *goetia* se dirige a los démones materiales, en tanto que la *teurgia* pretende influir sobre las clases superiores de démones y de dioses. Correlativamente, se distinguió entre medios y efectos superiores e inferiores. El número ingente de las operaciones mágicas pretendidas puede dividirse en cuatro géneros principales: 1) encantos profilácticos y apotropaicos; 2) agresivos y dañinos; 3) de amor y de poder; 4) de conocimiento y revelación [69]. Desde el punto de vista sociológico, son los estratos inferiores de la población los más accesibles a la magia. En ella se dan la mano la incultura y la superstición. En brazos de los magos se arrojaban sobre todos quienes

[69] Así, Th. Hopfner, en Pauly-Wissowa, RE XIV, 378.

exponían a diario su vida [70] y también los que vivían al día y tan sólo podían esperar un cambio de su situación en la intervención de potencias superiores. Eran perseguidas jurídicamente, en primer lugar, las diferentes formas de encantos dañinos [71]; pero también eran punibles los que perseguían intereses políticos y eran susceptibles de constituir un peligro para el Estado. También se prestaba a tropiezos con la justicia el empleo de niños como medios mágicos [72].

9. Finalmente, caracteriza la magia el modo de concebirse como iniciación mistérica [73]. El conocimiento de todos los detalles teóricos y prácticos importantes para la magia constituye la noción de γνῶσις mágica. «Gnosis» es, ante todo, el conocimiento del Nombre como grado supremo del saber mágico [74]. La conversión de esta gnosis a la praxis la llaman los escritores con frecuencia τέχνη μαγική o, respectivamente, *ars magica* [75]. El saber mágico es un don divino, tan sólo concedido a los elegidos. Por ello puede llamarse μυστήριον [76]. Quien conoce sus secretos es un iniciado, un μύστης [77]; el que a su vez puede iniciar a otros recibe el nombre de μυσταγωγός [78]. La iniciación, por su parte, se llama τελετή o *initiare* como el sacramento principal de los misterios [79]. Como es natural, el saber mágico debe mantenerse secreto para protegerlo del abuso y de la profanación. Propiamente tan sólo se debe transmitir en el seno de la familia. La conservación del secreto conduce, por último, como en los misterios, a que el mago prefiera la noche para su tarea, lo que lógicamente le hace sospechoso entre mucha gente.

[70] Soldados, gladiadores, aurigas, luchadores, boxeadores.

[71] La antigua ley romana de las Doce Tablas prohibía ya embrujar los frutos o las simientes ajenas y traer por medio de encantos la cosecha ajena al campo propio.

[72] Cf. *Pap. Berol.* II 55; *Lond.* 121, 533; además, *Demot. mag. Pap.* XXV 20, XXVII 15, III 11, V 11.

[73] Cf. pp. 112ss.

[74] *Pap. Berol.* II 126; *Pap. Leid.* III 19; *Pap. Mimaut* 157.

[75] Los lugares en Th. Hopfner, en Pauly-Wissowa, RE XIV, 367ss.

[76] *Pap. Berol.* I 130.

[77] *Pap. Paris* 744. 723.

[78] *Pap. Paris* 172. 2254.

[79] *Pap. Leid.* V y VIII 21; Amiano Marcelino, XXIX 1, 31.

III. LA ASTROLOGIA

1. Desde la época de Alejandro Magno, la astrología fue desplazando progresivamente, como fuerza espiritual, la antigua creencia en los dioses y en los oráculos [80]. Su elaborado sistema es un producto sincrético, con raíces caldeas, egipcias y griegas. De Babilonia procede la concepción fundamental de la unión de cada uno de los cuerpos celestes, especialmente los planetas, con un dios determinado cuyas propiedades le son atribuidas. Otra noción, a saber: la de que los fenómenos celestes ofrecen presagios para los acontecimientos terrestres o incluso los provocan, podía conectarse con la antigua convicción de los griegos de que los cambios meteorológicos y similares son originados por las estrellas. Su ropaje, aparentemente científico, lo recibió la astrología de su unión con la matemática y la astronomía griegas [81]. Sin embargo, el sistema astrológico no halló su desarrollo en suelo griego, sino en el Egipto helenístico de la época de los Ptolomeos. Desde el 280 a. C. aproximadamente, Beroso, un sacerdote babilonio de Bel, había dado a conocer a los griegos en la isla de Cos la teoría caldea de las estrellas [82], pero la Biblia de la astrología del futuro no se desarrolló hasta más o menos el 150 a. C., en Egipto, en los tratados místicos cuyo origen se hacía remontar al rey egipcio Nequepsón y a su sacerdote Petosiris [83]. Más o menos de la misma época es un segundo libro que contiene las supuestas revelaciones astrológicas de Hermes Trismegisto [84]. En la época siguiente inundó el mercado de libros una ingente masa de manuales astrológicos, de calendarios meteorológicos y de tratados mánticos. En el siglo II d. C. la astrología constituía ya un tema predilecto de las discusiones filosóficas. Si Carnéades y Panecio se declararon en contra suya, pronto se pronunció a su favor la totalidad de la filosofía, con la excepción de los escépticos. Según Plinio, fue el gran astrónomo Hiparco de Nicea quien mejor demostró que las estrellas están emparentadas con los hombres y que nuestras almas son parte del cielo (*Nat. hist.* II 95). A la definitiva victoria de la astrología entre la gente culta contribuyó más que nada la labor del último gran filósofo estoico, el asirio Posidonio de Apamea (135-51 a. C.), que sintetizó todo el saber de su tiempo en una imagen del mundo determinada por la astrología. De esta manera quedaba preparado el terreno para que Claudio Ptolomeo pudiera componer en la segunda mitad del siglo II d. C. la obra más completa de la astrología griega en su τετράβιβλος σύνταξις.

[80] Las fuentes de la astrología las ofrece el *Catalogus codicum astrologorum Graecorum,* editado desde 1898ss por F. Cumont, W. Kroll, F. Boll y otros.

[81] Los romanos designaban a los astrólogos sin más como *mathematici.*

[82] Josefo, *Ap.* I 129; Vitrubio, IX 7. Según M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religionem* I (²1955) 839ss, y II (1950) 278ss, se trata posiblemente de una leyenda.

[83] Son la base de casi todos los escritos astrológicos posteriores.

[84] Cf. W. Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos* (AAM XII; 1936). Sobre el trasfondo histórico-religioso de la astrología, la magia y la mántica cf. el magistral estudio de J. A. Festugière *La Révélation d'Hermes Trismagiste* I: *L'Astrologie et les Sciences occultes* (París ³1950).

2. La astrología, que se impuso finalmente en la época imperial, no era un producto homogéneo. La diferencia entre una astrología con aires estrictamente científicos y una astrología popular continuó existiendo siempre. De una manera general, la astrología era ante todo un patrimonio exclusivo de la gente culta, pues exigía cálculos complicados. Los astrólogos se sentían como sacerdotes, como «iniciados en una sabiduría divina» [85]. Exponían en libros de texto sistemáticos los efectos de las estrellas más importantes. Los más decisivos de éstos eran los influjos de las estrellas, que aparecían en ciertos grados del ecuador o de la eclíptica. Se fijaron para ellos 360 estrellas y figuras estelares, a partir de las cuales se creó el abigarrado sistema de los dioses de los grados, las llamadas *monomoiriai*. Según otro punto de vista, lo más importante eran los llamados decanos, es decir, dioses estelares que dominaban en cada diez grados [86]. Posteriormente se concentró el destino estelar en los planetas y en las figuras del zodíaco, cuyos nombres y símbolos aparecen en un orden casi canónico aproximadamente desde el siglo III d. C. [87].

A cada uno de los astros se le asignaron determinados espacios de tierra, períodos de tiempo, animales, plantas, miembros humanos, propiedades, empresas y otras muchas cosas. Entre el macrocosmos y el microcosmos había, en las creencias de los astrólogos, una solidaridad universal, de tal manera que era posible dar una exacta prognosis a cada proyecto y a cada acontecimiento [88]. La astrología culta fijaba el estado factual del cielo en cada caso y lo inscribía en las doce zonas del llamado horóscopo o natividad. Las predicciones que posteriormente se revelaban falsas podían fácilmente disculparse por un error de cálculo. Como es natural, una prognosis culta de esta índole era algo costoso que no se podía procurar la gente sencilla. Las creencias astrológicas de la masa eran, por lo demás, mucho más simples. Según Plinio (*Nat. hist.* II 18), consistían en la convicción de que a cada uno de nosotros nos acompaña una estrella, refulgente para los ricos, pequeña para los pobres, oscura para los débiles, que brilla de acuerdo con el destino de cada cual. De tal manera que cada estrella surge con su hombre y anuncia la muerte de alguien cuando cae. La astrología de los legos apenas tenía en cuenta otra cosa que horas, días, meses y años, y en el mejor de los casos, también los signos del zodíaco y la luna. Pero, frente a esto, subvenían a las necesidades del gran público toda clase de astrólogos de pacotilla, orientales en su mayor parte, que vendían en las callejuelas y mercados por poco dinero sus predicciones, amuletos y medicinas [89]. La gente culta les miraba con desprecio [90]. No en vano hay mucho de astrología en los papiros mágicos.

[85] Cf. el prefacio de Vetio Valente a sus *Antologías* (*ca.* 150 d. C.).

[86] La doctrina de los decanos como presidentes de los diez días de la semana procede del antiguo Egipto.

[87] Las más antiguas representaciones en relieve se encuentran en los templos egipcios del siglo II a. C.

[88] Tras esta convicción culta se halla la antigua creencia en la simpatía con la que nos hemos encontrado ya en la magia.

[89] Cf. la actividad de Diófanes en Apuleyo, *Met.* II 12ss.

[90] Cf. el magnífico juicio de Ennio sobre ella en Cicerón, *De div.* I 132.

El mujerío cooperó no poco a la propagación de estos pseudo-astrólogos. Por las estancias privadas de las emperatrices pululaban astrólogos de todo tipo [91]. Juvenal *(Sat.* VI 569ss) se mofa de una dama distinguida que no salía de casa, ni tomaba alimentos ni medicinas sin consultar primero su trivial libro de predicciones. Y todo ello venía a parar en las brujas, que hacían descender la luna en el cielo y realizaban otros *astrologumena* triviales [92].

3. Los cometidos de la astrología han quedado, en parte, aclarados. La nueva ciencia asumió hasta el nacimiento de Cristo la función de los oráculos, que iban desapareciendo rápidamente. La mentalidad de la época, una vez más, es Juvenal quien la describe *(Sat.* VI 555): «Han enmudecido ya los oráculos en Delfos y pesa sobre el género humano gravemente el desconocimiento del futuro». Según Ptolomeo [93], hay que distinguir entre una astrología universal y una astrología individual. La primera da sus informes sobre zonas enteras de la tierra, pueblos y ciudades. Le interesan especialmente las catástrofes naturales y las guerras, aunque también los pronósticos meteorológicos de menor importancia. La astrología individual trata de todo aquello que incumbe al individuo humano. Gracias a su horóscopo (natividad), calculado a partir de la hora de su nacimiento, da certeras predicciones sobre la constitución de su cuerpo y de su alma, la duración de su vida, sobre sus padres y hermanos, hacienda, matrimonio, hijos, amigos, profesión, etc. Importante, asimismo, fue la llamada astrología de las *katarchai,* que cooperaba a descubrir en todas las situaciones posibles la decisión apropiada, fijando el momento favorable en que la aconsejaba o desaconsejaba. Una rama de esta modalidad de astrología muy desarrollada fue la iatromatemática, que servía para acertar, a partir de la posición de las estrellas, el diagnóstico de cualquier enfermedad, determinar las posibilidades de curación y tomar las necesarias medidas médicas.

4. La actitud del Estado frente a la astrología no fue uniforme. Según Diodoro (II 31, 2), los caldeos hacían ya con éxito sus predicciones desde Alejandro Magno, Antígono y Seleuco Nicátor. El monumento más destacado del predominio de la astrología en las cortes de los reyes orientales es el relieve funerario de Antíoco I de Commagene, en el que está representado el horóscopo del rey [94]. En Roma se mantuvo siempre hasta cierto punto una actitud crítica. Augusto, Tiberio, Nerón, Domiciano y casi todos los Emperadores siguientes hasta Constantino y Valentiniano renovaron el antiguo edicto del 138 a. C., en el que el pretor Cornelio Híspalo ordenaba a los astrólogos caldeos abandonar en un plazo de diez

[91] Tácito, *Ann.* XIV 9; *Hist.* I 22.

[92] Plutarco, *De def. orac.* 13; *Coniug. praec.* 48.

[93] *Tetrabibl.* 2, 1, § 2, 57, 2ss (Boll-Boar).

[94] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums,* n.º 115.

días Roma e Italia [95]. Esta actitud crítica se fundaba en consideraciones políticas. Solicitar información astrológica sobre la vida del emperador podía ser peligroso. El jurista Paulo (*Sent.* 21) pedía en tal caso la crucifixión de los esclavos, y para los libres, trabajos forzados en las minas o el destierro. A la inversa, el mismo interés político condujo, como es natural, a que casi todos los emperadores romanos hicieran *privatim* amplio uso de la astrología [96]. Nerón mandó ejecutar, basándose en predicciones astrológicas, a multitud de romanos [97]. Adriano, por su parte, estaba tan imbuido de astrología que cada año nuevo trazaba su horóscopo y calculaba no sólo el día exacto de su muerte, sino hasta la hora y los minutos [98]. La astrología alcanzó su apogeo en la corte de los Severos, que le concedieron una cátedra retribuida por el Estado [99]. Por otra parte, el hecho de que la astrología tuviera sus mártires acrecentaba, como es natural, su prestigio en el pueblo. Juvenal (*Sat.* VI 557ss) aclara que fue el destierro y la prisión de un caldeo lo que suscitó la creencia en su capacidad.

5. El gran predicamento de la astrología condujo a que dejara su impronta en toda la nueva imagen del mundo elaborada por la astronomía y la geografía: la tierra es una esfera que se mueve en libertad en el espacio y está rodeada por las siete esferas planetarias y el cielo de las estrellas fijas. Allende la Luna comienza el puro éter, y con él, el mundo celestial y eterno. Con esta representación se compadecía mal la antigua imagen del mundo, según la cual la tierra era un disco plano cubierto por la bóveda del cielo, debajo del cual yacía el oscuro mundo subterráneo. No podía faltar el desarrollo, al menos entre la gente culta, de nuevas representaciones de la ultratumba. La nueva imagen del mundo apoyó la antigua creencia, atestiguada ya en Aristófanes, de que las almas ascienden al cielo, convirtiéndose el difunto en una estrella en el firmamento [100]. Entre los estoicos se impuso a partir de todo esto la representación del alma como una chispa procedente del fuego del universo que regresa a su origen al morir el hombre [101]. Más popular era la concepción de los pitagóricos, que reconocían en el Sol y en la Luna la isla de los bienaventurados [102], trasladando a la Luna los Campos Elíseos [103]. La exposición más amplia de esta nueva imagen de la ultratumba la ofrece Plutarco al final de su escrito *Sobre la faz que aparece en el orbe de la Luna* (943ss). El hombre está compuesto de tres partes: cuerpo, alma y razón. El cuerpo

[95] *Val. Max.* I 3, 2. Es ilustrativo que se mencione también a los judíos junto con los *mathematici* (Suetonio, *Tiberius* 36).
[96] Excepciones son Antonino Pío, Marco Aurelio, Constantino y Diocleciano.
[97] Suetonio, *Nero* 36.
[98] *Hist. Aug. Hadr.* 16.
[99] *Hist. Aug. Alex. Sev.* 27.
[100] Aristófanes, *Pax* 832ss. Cf. E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben* (Leipzig 1916) 113ss.
[101] Sustentada sobre todo por Posidonio, cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* (Munich 1926) 322ss.
[102] Jámblico, *Vita Pythagorica* 82.
[103] Porfirio, en Estobeo, I 49, 61.

procede de la Tierra y en ella se queda. El alma procede de la Luna, pero se separa en la muerte de la razón, que pertenece a su vez al Sol, y anda errante largo tiempo por el aire intermedio entre la Tierra y la Luna, donde se castigan las malas acciones. Según una concepción emparentada con ésta, es este lugar en general el *locus mortis et inferorum* [104]. Mayor regusto popular tiene todavía el relato de Virgilio (*Aen.* VI 740ss): las almas son sacudidas por los vientos, empapadas por las lluvias, quemadas por el fuego hasta purificarse de las máculas que tienen adheridas [105]. Bajo el influjo de la astrología, las representaciones de esta índole dieron origen en el hermetismo y en el mitraísmo a la teoría del viaje celestial [106]. La gran masa del pueblo se mantenía al margen de tales especulaciones. Seguía apegada a la creencia más simple de que sólo las almas de los justos ascienden al cielo, para participar allí en la eternidad de los dioses estelares, o bien para penetrar, una vez más, en la Luna, en el Elysion. Los epigramas funerarios, los monumentos y las esculturas dan testimonio de ello [107].

6. La astrología no sólo propagó una nueva imagen del mundo, sino que modificó también el antiguo panteón de los dioses grecorromanos. Tan pronto como los dioses del Olimpo se asimilaron a los astros, convirtiéndose Saturno y Júpiter en planetas, se alteró igualmente, como es natural, su carácter primitivo. Fuera del mitraísmo, los dioses específicamente astrológicos no tuvieron nunca culto. Una excepción representa el culto del Sol y el culto de eón, estrechamente ligados a Mitra. La nueva imagen del mundo y la decadencia de la antigua creencia en los dioses dieron un nuevo impulso al culto del Sol, que ya existía en Grecia desde antiguo como culto privado. Desde que llamó Cleantes al Sol ἡγεμονικόν del nuevo mundo [108], estoicos y astrólogos se convirtieron a la teoría del predominio del Sol sobre los restantes cuerpos celestes [109]. Filósofos y semifilósofos, como Apolonio de Tiana y Proclo, elevaban sus oraciones al Sol, al amanecer, a mediodía y a la caída de la tarde [110]. El estímulo decisivo para el desarrollo de una religión solar en las creencias populares lo constituyó, sin duda alguna, la introducción del año solar con el calendario juliano bajo César el año 46 a. C. Como dios independiente, Helios aparece, en

[104] Macrobio, *Comm. in somn. Scip.* I 11, 6. Cf. además Manilio, I 758, IV 404, etc.

[105] Esto podría explicar la frecuente aparición de dioses de los vientos en las esculturas funerarias. Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains:* «Bibl. arch. et hist.» XXXV (1942) 146ss.

[106] Cf. sobre esto especialmente W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele:* ARW 4 (1901) 139ss, 229ss.

[107] Cf. F. Cumont, *op. cit.* (cf. nota 105), y A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile* (París 1932) 143ss.

[108] SVF Arnim I 499. 502.

[109] Para los comienzos, Cicerón, *Somn. Scip.* 4; *De div.* II 89; Plinio, *Nat. hist.* II 12.

[110] Filóstrato, *Vit. Apoll.* II 38; VI 10, 1; VII 10, 1; VIII 13, 3, y Marino, *Vit. Procli.* 22.

un principio casi exclusivamente, en el territorio del Jordán oriental y en Siria, donde está representado por Aumón y Hadad. Es frecuente su identificación con el dios universal Sarapis. Según un testimonio tardío [111], Liber, Marte, Mercurio, Esculapio, Hércules, Sarapis, Adonis, Atis, Isis, Pan, Saturno, Júpiter y Hadad se identifican con el Sol. Este monoteísmo solar fue, en primera instancia, obra de la filosofía. Helios se introdujo en los antiguos cultos mucho antes de desarrollar un culto independiente. Los emperadores fueron los primeros en hacer de la adoración al Sol un culto estatal. La nueva forma del Estado, con su cúspide monárquica, exigía una ciudad de los dioses organizada de manera correlativa. El primer emperador a quien se atribuyó el nombre de νέος Ἥλιος fue Calígula [112]. Luego le agradó a Nerón representarse en el papel de la divinidad solar: en las monedas aparece con una corona de rayos. Con la dinastía de los Severos consiguió la primacía el culto solar de origen oriental. Pero hasta el 274 d. C., con Aureliano, no se logró la introducción, como culto estatal, de la divinidad solar de Palmira. El día de la fundación del templo romano del Sol, el 25 de diciembre, se celebró en adelante como día del natalicio del *Sol invictus* [113]. Con posterioridad estuvo ligada al dios solar especialmente la dinastía Flavia, cuyo último miembro, el emperador Juliano, erigió al Sol el más sublime monumento literario, en un discurso conmemorativo del *dies natalis Solis invicti* lleno de pensamientos neoplatónicos [114].

7. Mucho más abstracto que el dios Sol fue el abigarrado dios eón. Sobre la base de ciertas ideas persas, se realizó con él el intento de crear una divinidad suprema que correspondiera a la nueva imagen del mundo, una personificación de la noción del tiempo y de la eternidad. El nuevo dios aparece por primera vez en Siria y Fenicia, oculto tras Chronos, que veneraban como su fundador y divinidad políada ciudades como Biblos y Berito [115]. A comienzos de la época ptolemaica aparece eón como divinidad protectora de Alejandría. El momento culminante de su culto lo constituía en esta ciudad la fiesta anual celebrada en la noche del 5 al 6 de enero [116]. En esta noche se sacaba del *adyton* subterráneo del templo de Core la imagen del dios, una estatua de madera desnuda provista de sellos de oro en forma de cruz en la frente, manos y rodillas, para llevarla en procesión por la ciudad y reintegrarla de nuevo al *adyton*. Simultáneamente resonaba la exclamación litúrgica: «En esta hora ha parido hoy Core a eón». La idea del nacimiento de eón presupone que se entendía la eternidad como la esencia del tiempo que se renueva constantemente. Por eso no extraña que en los papiros mágicos de Leiden ocasionalmente

[111] Macrobio, *Sat.* I 17, 3ss.
[112] W. Dittenberger, *Sylloge* 798.
[113] CIL I² 338 (Philokal. Kalender).
[114] Juliano, *Or.* IV.
[115] FGrHist III C 790 F 2, y Nonno, *Dionysiaca* XLI 68. La confusión con Cronos remonta al orfismo.
[116] Epifanio, *Haer.* LI 22, 9ss.

se hable tanto del supremo eón como de eones singulares [117]. En ellos se percibe la tendencia a invocar al dios solar como eón [118]. Asimismo se encuentra la apostilla «eón» en monedas alejandrinas acuñadas en conmemoración del transcurso de un período Sothis el año 138-139 d. C. [119]. El símbolo gráfico del período temporal que se renovaba era el rejuvenecimiento del ave solar Fénix. La representación de eón pasó de Alejandría a Roma, donde se identificó, desde el primer siglo antes de Cristo, con el antiguo dios romano del comienzo, Jano [120], desarrollándose en relación con ello la noción de la eternidad del Imperio de Roma [121]. En estrecha conexión con todo esto estaba la esperanza de un nuevo *saeculum,* de un nuevo eón de paz y de felicidad, a la que dieron su clásica expresión Virgilio (4 égloga) y Horacio (16 épodo).

8. La astrología parte de la base de que el universo está regido por una regularidad inquebrantable. Con esto se pudo relacionar la antigua teoría estoica de la *heimarmene* (εἱμαρμένη), elaborada especialmente por Crisipo en el sentido de un férreo fatalismo. La *heimarmene* se convirtió en una noción sinónima de la astrología. El destino de los hombres y hasta el de los dioses está inevitablemente ligado a la acción de las estrellas: *fata regunt orbem, certa stant omnia lege* [122]. La ventaja del astrólogo reside en sustraerse gracias a su conocimiento de la *heimarmene* de las fluctuaciones entre la τύχη y la ἐλπίς [123]. Pero precisamente este conocimiento de la *heimarmene* hacía todavía más opresivo el fatalismo astrológico que el fatalismo homérico de la Moira. No extraña, pues, que espíritus consecuentes, como Tiberio, descuidaran el culto de los dioses patrios en el convencimiento de que todo está sometido al *fatum* [124]. La gente se acomodaba a su ley todopoderosa, la respetaba, pero no le dirigía plegarias ni ofrendas [125]. Hasta se llega a encontrar en ciertos tratados herméticos (I, XII, XVI) la doctrina de la malignidad de la *heimarmene* y de las estrellas como potencias maléficas. Los neoplatónicos equipararon, sin más, la *heimarmene* a la materia [126]. Las estrellas se habían convertido en tiranos tan temibles, que el pueblo, si no se conformaba con los menguados consuelos de la filosofía, iba a buscar su salvación, de un lado, en la magia, y del otro, en los cultos mistéricos. Una y otros, cada cual a su manera, prometían la liberación de la *heimarmene* y con ella la σωτηρία.

[117] K. Preisendanz, *op. cit.* (cf. nota 50); *Pap.* XII 246ss y XIII 69ss.
[118] K. Preisendanz, *ibid.; Pap.* I 200; IV 1169ss, 2197ss.
[119] J. Vogt, *Die alexandrinischen Münzen* (Stuttgart 1924) I, 115.
[120] Macrobio, *Sat.* I 9, 14; Joh. Lydus, *De mensibus* 4, 1.
[121] El testimonio más antiguo es la inscripción sobre una imagen de eón consagrada en Eleusis por un tal Pompeyo y sus hermanos. Cf. W. Dittenberger, *Sylloge* 1125.
[122] Manilio, IV 14.
[123] Vetio Valente, *Catalogus cod. astr. Graec.* V 2, 30, 3ss.
[124] Suetonio, *Tiberio* 69.
[125] Séneca, *Nat. quaest.* II 35; *Ep.* 70; Luciano, *Iup. conf.* 5 y *passim.*
[126] Así, Jámblico, en Estobeo, I 5, 18, 81 (Wachsmuth-Hense).

1. La visión del futuro de los astrólogos constituía, por decirlo así, la forma científica de la adivinación. Pero cuando los griegos hablan de μαντική y los romanos de *divinatio,* no pensaban en primera instancia en la astrología, sino en otras formas más antiguas, que nada tenían que ver con los cálculos racionales. La mántica era una ἐπιστήμη προδηλωτική πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως (Pseudo-Platón, *Horoi* 414 B), un don de los dioses, que les fue otorgado a los hombres desde los tiempos más remotos. Desde los días de Homero se había ido constituyendo en progresión creciente una categoría de videntes, de sacerdotes y sacerdotisas oraculares, de inspeccionadores de *víctimas* sacrificiales, así como de intérpretes del vuelo de las aves, de signos y de sueños. Los filósofos físicos jonios y los epicúreos rechazaron decididamente la mántica, pero ésta encontró, en cambio, en Pitágoras, Empédocles, Sócrates y Platón no menos firmes defensores [127]. La mántica oracular desde el siglo IV pasó a un segundo plano, a consecuencia del escepticismo cada vez más generalizado, y fue cediendo progresivamente su puesto a la astrología con sus métodos aparentemente más exactos. La falta de espíritu crítico y la nueva credulidad de la baja época imperial condujo, sin embargo, a un florecimiento tardío de las prácticas mánticas, al que cooperaron no poco los neopitagóricos, los estoicos recientes y sobre todo los neoplatónicos [128]. Su progresivo desarrollo se evidencia con gran claridad al comparar entre sí los dos principales escritos sobre la mántica que se nos han conservado: el *De divinatione,* de Cicerón, y el περὶ μυστηρίων, de Jámblico [129]. Empero, esta comparación enseña también que los presupuestos y las modalidades de la mántica no experimentaron modificaciones esenciales a lo largo de toda la Antigüedad. La división ciceroniana de la adivinación en una *divinatio naturalis* y una *divinatio artificiosa (De div.* I 49) se puede emplear en todos los siglos. Junto a la adivinación inmediata, basada en el éxtasis o en las dotes naturales, coexistió en toda época la visión mediata del futuro derivada de la combinación de observaciones y de las conclusiones extraídas de éstas. Como χάρισμα, en estricto sentido, sólo se consideraba la primera, en tanto que la segunda era una τέχνη que se podía aprender.

2. Como es natural, la mántica, lo mismo que la magia, estaba sometida a ciertos condicionamientos. Los oráculos normalmente tan sólo se daban en días especiales y en determinados lugares, situados en su mayoría cerca de fuentes, fosas naturales o cráteres. Asimismo, el don de la adivinación quedó reservado desde antiguo a ciertas familias de videntes

[127] Crítica que se estaba haciendo notar ya en el siglo V. Cf. K. Klees, *Studien zur griechischen Mantik,* Phil. Diss. (Tubinga 1959) 68ss.

[128] Cf. bibliografía al principio del cap. VII. Aquí entra también la obra, tan difícil de reconstruir, de Bolo de Mendes (*ca.* 200 a. C.); cf. M. Wellmann, *Die Physika des Bolos Demokritos...* (AAB Phil.-hist. Kl. VII; 1928).

[129] ¡Entre ambos escritos median más de trescientos años!

y castas sacerdotales, sobre todo en los lugares donde se practicaba como oficio la adivinación. Requisitos personales fueron en todas partes el cumplimiento de determinados preceptos de pureza y abstención piadosa de ciertos manjares y del comercio sexual. En los templos oraculares era preciso hacer primero un sacrificio. Se consideraban especialmente favorables a la adivinación privada aquellos momentos en que el alma se desliga del cuerpo, a saber: el estado agónico y el del sueño nocturno, sobre todo después de medianoche [130]. Como *medium* para la revelación se empleaban frecuentemente niños y muchachos en la pubertad, porque se consideraba que todavía eran inocentes [131].

3. El oráculo griego más antiguo, el de Dodona, en el Epiro, ofrece una combinación de mántica extática y artificiosa. En el templo ancestral, consagrado al Zeus dodoneo y a su esposa Dione, los sacerdotes, llamados *hypophetai,* llevaban una vida ascética «con los pies sin lavar y acostándose en el suelo» [132]. En el rumor de las hojas de la encina sagrada percibían la voz de su dios [133]. En el siglo IV la comunicación oracular se efectuaba por medio de una vasija de bronce a la que se hacía resonar [134]. Sigue sin explicarse el papel desempeñado en el culto de Dodona por las palomas sagradas, mencionadas por Herodoto (II 55). La importancia de este oráculo no llegaba a la del oráculo de Delfos, pero era, empero, tan grande, que el propio Creso envió emisarios a consultarle (Herodoto, I 46). Para la consulta se empleaban tablillas de plomo, de las que se ha encontrado un número considerable en las excavaciones [135].

4. El verdadero dios oracular de los griegos no fue Zeus, sino Apolo, cuyos oráculos estaban diseminados por todo el mundo griego. En Delfos, el lugar principal de su culto, Apolo, que presumiblemente llegó del Asia Menor [136], desplazó el culto de la diosa de la tierra, Ge, cuyo nombre todavía se conserva en el *omphalos,* la sagrada piedra de Delfos. Apolo, verosímilmente, trajo ya consigo desde su patria microasiática a la Pitia como *medium* de la revelación. La antigua leyenda de que el santo trípode de la profetisa se hallaba encima de una hendidura del terreno de la que emanaban vapores entusiásticos [137] es, sin duda, una explicación secundaria de los sacerdotes de carácter racionalista, a la que se prestó quizá la existencia real de una fosa natural en las cercanías. En todo caso, las excavaciones francesas de 1913 no descubrieron nada de eso debajo del tem-

[130] Cicerón, *De div.* I 30, 63.
[131] Plutarco, *De Iside* 14; Dión Crisóstomo, *Or.* 32, 13; Eliano, *Nat. an.* 11, 10; Cicerón, *De div.* I 46, 103ss; Apuleyo, *Apol.* 42, 3; Tertuliano, *Apol.* 23, 1.
[132] Así, la noticia más antigua en Homero, *Il.* XVI 235. Sófocles, *Trach.* 171, y Herodoto, II 55, atestiguan también sacerdotisas.
[133] Homero, *Od.* XIV 327 = XIX 296.
[134] Menandro, *Arrhephoros,* fr. 3 y otros.
[135] Publicadas por Carapanos, *Dodone et ses ruines* (París 1878). Cf. Cicerón, *De div.* I 76.
[136] Cf. la segunda parte del himno homérico a Apolo.
[137] El testimonio más antiguo es el de Eforo, en Diodoro, XVI 26.

plo [138]. Cómo emitía la Pitia sus oráculos es algo que hasta hoy no se ha aclarado. En cambio, la forma en hexámetros de éstos permite suponer que Apolo pretendía no sólo dar consejo en los casos singulares que se le presentaban, sino normas generales de conducta humana que los trascendieran y se pudieran retener fácilmente en la memoria [139]. De hecho, mediante sus exigencias de expiación, que prescribían sacrificios a determinados dioses y héroes como remedio de sequías, pestes y todo tipo de calamidades, el oráculo de Delfos influyó de manera muy decisiva en la evolución religiosa y jurídica de los estados griegos. Mayor importancia todavía revistió su actividad política y ética. Muchas veces sancionó la fundación de colonias, pero fue discutida su neutralidad durante las guerras médicas. De enorme alcance ético, por el contrario, tuvo que ser su insistencia en el deber de la venganza de sangre. La importancia creciente del oráculo se desprende de la noticia de que más tarde se alternaban en él dos Pitias y se mantenía dispuesta una tercera para relevarlas [140]. A comienzos de la época imperial, por supuesto, bastaba de nuevo con una sola Pitia. Era ésta la época en la que Plutarco pudo escribir su conocido escrito sobre la cesación del oráculo. El prestigio de Delfos de nuevo aumentó, cierto es, posteriormente. Pero no alcanzó ni de lejos la reputación conseguida en Oriente en el siglo II d. C. por el oráculo de Apolo de Claros en Colofón. En él descendía un sacerdote a un antro, donde tras beber del agua de una fuente, daba respuestas en verso [141]. Las inscripciones latinas atestiguan que la fama de este oráculo se extendió por Bitinia, Dalmacia, Africa y Cerdeña [142]. En la época imperial perdieron importancia otros antiguos oráculos de Apolo, como el de Delos y el de Dídima, en Mileto, comunicado como en Delfos por una mujer [143], al igual que el antiguo oráculo de Trofonio, en Lebadea [144], y las sedes oraculares de ciertas divinidades como el Baal de Heliópolis y de Hierápolis y el Zeus-Ammón, en el oasis de Siwa. Sobre el procedimiento externo de la consulta oracular informa una inscripción del oráculo de Apolo de Corope (*ca.* 100 a. C.) [145]. Según ésta, debían hallarse presentes durante la comunicación del oráculo el sacerdote, el escriba, el profeta, un estratego, un *nomophylax* y tres funcionarios de policía. Se tenían tomadas previsiones también para las grandes afluencias de público. A continuación del sacrificio, el escriba apuntaba los nombres de los consultantes del oráculo y los

[138] Sobre las excavaciones, cf. E. Bourguet, *Ruines de Delphes* (París 1914), y H. Pomtow, en Pauly-Wissowa, RE Suppl. IV, 1189ss, y V. v. Schoeffer, *ibíd.* V, 61ss.

[139] La tradición más importante, en H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* I (Berlín ⁸1956) 61-66.

[140] Plutarco, *De def. orac.* 414b.

[141] Tácito, *Ann.* II 54; Jámblico, *De myst.* 3, 11.

[142] CIL VII, 633; III, 2880; VIII, 8351.

[143] Jámblico, en Estobeo, I 3, 11; Apuleyo, *Met.* IV 32, habla de un oráculo por suerte en Dídima.

[144] Este oráculo es especialmente interesante por los extraños ritos que debía realizar el consultante, Pausanias, IX 39, 6ss.

[145] W. Dittenberger, *Sylloge* 1157.

iba llamando por lista. Los funcionarios del oráculo, vestidos de blanco y coronados de laurel, recogían las tablillas con las preguntas. Las respuestas oraculares, redactadas por escrito como las preguntas, se depositaban en el templo dentro de una vasija sellada y no se entregaban hasta el amanecer del día siguiente. Tan circunstanciada regulación, que pudo ser semejante a la existente en Delfos y otras partes, explica por qué se consultaban tales oráculos casi exclusivamente sobre asuntos oficiales.

5. Conforme se iba perdiendo el prestigio de las antiguas sedes oraculares iba en aumento el papel desempeñado por las colecciones escritas de oráculos, como medio de propaganda religiosa y política, en casi todos los sectores populares. Sus orígenes fueron en principio las predicciones de las sibilas y bácides [146]. Desaparecidas pronto éstas como realidad histórica, continuó, sin embargo, el género literario de los oráculos sibilinos a lo largo de los siglos, llegando finalmente a Roma. Los anónimos profetas que hablaban en nombre de una sibila ancestral describían el pasado como cumplimiento de predicciones sibilinas, para conferir el necesario énfasis a las amonestaciones y amenazas de sus vaticinios. Los oráculos sibilinos fueron, especialmente para los orientales, la forma de literatura apropiada para verter en ella tanto sus ideas religiosas como su oculta oposición a Roma. Tan sólo se han conservado los libros sibilinos judeo-cristianos, que no remontan más allá del siglo II d. C. [147]. Prevalecen en ellos las consideraciones apocalípticas, que culminan en el anuncio de la caída de Roma (libro VIII). Junto a los libros sibilinos hubo también en el Bajo Imperio los llamados *oracula chaldaica,* una colección de vaticinios que remonta al teurgo Juliano, que vivió en la época de Marco Aurelio. No sin razón se les ha llamado la Biblia de los neoplatónicos, cuyos escritos y comentarios nos han conservado los únicos restos que poseemos de los mismos. Su objetivo es la justificación de la teurgia. Ideológicamente pueden ser calificados de gnosis pagana [148].

6. La contemplación inmediata del futuro en estado de vigilia no sólo era un privilegio de los sacerdotes y profetas oraculares profesionales, sino también de todos los magos gnósticos. Al menos, así lo afirma la tradición tardía [149]. Dichos individuos pasaban de cuando en cuando por estados extáticos de arrebato anímico, que les permitían contemplar no sólo el mundo superior, sino también el futuro. La descripción más pormenorizada de este estado la da Plotino *(Enn.* IV 8, 1), del que refiere Porfirio *(Vit. Plot.* 23) que en el espacio de nueve años experimentó cuatro veces esta maravillosa vivencia, en tanto que él personalmente la tuvo una sola

[146] El testimonio más antiguo de las predicciones de la Sibila es Heráclito de Efeso, en H. Diels y W. Kranz, *op. cit.* I (cf. nota 139) 172.

[147] La edición más autorizada es la de J. Geffcken (Leipzig 1902).

[148] Colección y discusión de los fragmentos en W. Kroll, *De oraculis chaldaicis* (Breslauer philolog. Abh. VII, 1; Breslau 1894). Deben mencionarse también los oráculos de Histapses, que permiten reconocer el influjo iranio en el mundo oracular; cf. H. Windisch, *Die Orakel des Histapses* (Amsterdam 1929).

[149] Arnobio, II 62; Servio, *Aen.* IV 694.

a la edad de sesenta y ocho años. Jámblico distingue detalladamente epifanías de dioses, arcángeles, ángeles, démones, arcontes, héroes y almas de muertos *(De myst.* II 34), en las que, por descontado, hay que incluir también las audiciones de voces. Todo ello corresponde a la forma del éxtasis, según lo describió ya Cicerón. En él no importa demasiado el hecho de ser el alma la que abandone el cuerpo y se eleve al mundo inteligible o el que sea el *pneuma* de la divinidad quien penetre en el alma humana. Apolonio de Tiana y los demás individuos denominados antes «taumaturgos» entran de lleno en esta forma de vida, lo mismo que algunos de los videntes de época mítica e histórica [150] de quienes nos informa la tradición griega.

7. A la fenomenología de la adivinación inmediata, no artificiosa, pertenece, por último, el vasto campo de la mántica onírica. El propio Cicerón *(De div.* I 25ss), apoyándose en Sócrates, Platón, Aristóteles, Sófocles, etc., sostiene el carácter divino de los ensueños. Plinio *(Nat. hist.* VIII 53) pensaba que el alma del dormido salía por su boca durante el ensueño y vagaba por los lugares más remotos. Homero *(Od.* XIX 560) sabía ya que los ensueños podían ser verdaderos o ilusorios. Esta constatación condujo posteriormente a que se hicieran eruditas disquisiciones sobre el momento favorable de los ensueños. Plutarco dedicó todo un trabajo a discernir el porqué los ensueños no eran de fiar a finales de otoño [151]. Los intérpretes de sueños, según observa Apolonio de Tiana, tan sólo acostumbraban a explicar los ensueños tenidos durante la madrugada, cuando el soñador no se encontraba ya bajo los efectos del vino bebido en la cena [152]. Quien deseaba tener un ensueño premonitor se abstenía de todos los alimentos de pesada digestión [153]. Todo un cúmulo de preceptos alimenticios y de templanza, en parte supersticiosos, se fue compilando en gruesos volúmenes [154]. En ellos no se tiene en cuenta si se trata de ensueños privados tenidos en casa o ensueños de incubación en un santuario. De los oráculos de incubación más famosos, los de Asclepio y Sarapis, ya se ha hablado antes [155]. En realidad, servían preferentemente para fines terapéuticos y rara vez para la adivinación. En cambio, tenían carácter estrictamente mántico los oráculos oníricos de ciertos héroes y heroínas. Como es natural, algunos dioses poseían también sus oráculos oníricos en determinados lugares, especialmente Plutón-Hades. Hasta en el propio templo del Júpiter Capitolino se practicó ocasionalmente la incubación para obtener revelaciones [156]. Pero también las almas de los muertos corrientes podían dispensar sueños. Para tener participación en ellos, la gente se echaba a dormir encima de sepulcros o en las llamadas entradas del Hades, donde también

[150] Visión de conjunto en Th. Hopfner, en Pauly-Wissowa, RE XIV, 1267ss.
[151] *Quaest. conv.* 8, 10.
[152] Filóstrato, *Vit. Apoll.* II 37.
[153] Plutarco, *De def. orac.* 8, 10; cf. Plinio, *De nat. hist.* X 98:
[154] Sinesio, *De insomn.* 11 (Migne, PG 66,1312).
[155] Cf. pp. 76ss.
[156] Plauto, *Curc.* 266A.

se recibía inspiración en el estado de vigilia [157]. Los ensueños, por último, desempeñaron un gran papel en la magia. Mediante sahumerios y fórmulas mágicas los magos creían poder producir coactivamente determinados ensueños, inclusive en otras personas, que quedaban influidas por ellos en el sentido querido por los magos [158]. Inversamente, los magos conocían también, como es natural, toda clase de medios mágicos —partes de animales, plantas, piedras— que evitaban el tormento de las pesadillas y de los ensueños premonitores de desgracias. Un problema de por sí constituía la correcta interpretación de los ensueños. La mayor parte de ellos no transmitía inmediatamente una visión o un oráculo, sino que debía interpretarse técnicamente en razón de su carácter alegórico-simbólico. De ahí que, ya desde Homero, se conozcan los intérpretes de sueños [159], que muy pronto codificaron en libros de su especialidad los principios de su arte, la ὀνειροκριτική. Su estricta sistematización producía la impresión de algo científico. Tan sólo se ha conservado el libro de los sueños de Artemidoro de Efeso, del siglo II d. C., quien compendia la más antigua literatura sobre el tema, completándola con colecciones de ejemplos y ofreciendo, a su vez, una teoría de la interpretación onírica [160]. El método onirocrítico más eficaz era esforzarse en hallar las analogías que permitía establecer el contenido somnial y las circunstancias de quien tenía el ensueño. La cabeza se refiere al amo de la casa; el pie, a los esclavos; la mano derecha, a la madre, al hijo, al hermano o al amigo; la izquierda, a la esposa, la hija, la hermana, la amada, etc. Las combinaciones más atrevidas permitían dar un sentido a cualquier trama onírico. Artemidoro se ocupa, con especial minuciosidad, de la interpretación de los ensueños eróticos. Su libro es una mina de datos para el historiador de la cultura [161].

8. No menos amplio que el de la mántica inmediata, no artificiosa, era el ámbito de la adivinación artificial y mediata, basada en la observación e interpretación de signos y procesos perceptibles del mundo exterior. En virtud del retroceso de las antiguas sedes oraculares, fue ganando progresivamente terreno, adquiriendo a la vez matices mágicos. A este tipo de magia le interesan ante todo los *signos* que se ofrecen *sin intervención humana.* Desde la época homérica se observaban determinados fenómenos de la naturaleza, como el trueno, el rayo, el arco iris. Después se prestó atención a los eclipses solares y lunares, a las constelaciones chocantes de estrellas, a los cometas, meteoros y fenómenos similares. El rayo y el trueno a la derecha eran un fausto presagio; a la izquierda, uno in-

[157] Los oráculos más importantes de los muertos se hallaban en Figalia, Efira, Heraclea del Ponto, Magnesia del Meandro y Cime en Italia.

[158] Artemidoro, *Oneirocr.* IV 2, avisa sobre prácticas semejantes.

[159] Homero, *Il.* I 62ss, V 148ss.

[160] Nueva edición de R. A. Pack (Leipzig 1963).

[161] Cf. S. Laukamm, *Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus:* «Angelos» 3 (1930) 32ss. En las pp. 68ss analiza el autor el método de la interpretación onírica de Artemidoro.

fausto. Augurio de desgracia eran todos los fenómenos antinaturales, como las lluvias de sangre y de piedras, los sonidos insólitos de la fauna, al igual que las deformaciones y abortos. Determinados signos en la llama y en el humo del fuego exigían una interpretación técnica. También se veían presagios en el crecimiento excesivamente rápido o en el repentino marchitarse de las plantas, en el vuelo y en los graznidos del águila y de diversas aves nocturnas y de rapiña. Ciertos animales, como las arañas, las liebres y los gatos, presagiaban desgracia; otros, como la cierva, las abejas y hormigas, venturas. Se sometían a cuidadosa observación hasta los ratones, las comadrejas, los topos y serpientes, así como ciertas clases de peces sagrados. Reacciones humanas, aparentemente inocuas, como los movimientos involuntarios de los párpados, los de ciertos dedos y miembros, así como el estornudo, podían tener un significado profundo. Con especial exuberancia se desarrolló, sobre todo entre los romanos, la creencia en el significado de semejantes manifestaciones espontáneas. Ante todo, cundió el convencimiento de que el hombre estaba en situación de apropiarse o de rechazar de sí el signo mediante fórmulas, tales como *accipio omen* o *ad me non pertinet* [162]. Los romanos creían, asimismo, poder precaverse con sacrificios expiatorios, determinadas fórmulas de plegarias o incluso acciones simbólicas de la amenaza de la desgracia anunciada por el mal signo [163]. Se daba muerte a las criaturas monstruosas nacidas de hombres o animales por verse en ellas un *prodigium.* Se llegaba hasta transformar un presagio infausto en uno fausto sustituyendo la interpretación funesta del mismo por una favorable. Fue esto lo que hizo César cuando exclamó, al caer al suelo en el momento de saltar a tierra en la costa africana: «Te he cogido, Africa». Hasta en los detalles más nimios se elaboró la teoría de la observación, clasificación e interpretación del rayo y del vuelo de las aves, que los romanos tomaron de los etruscos y confiaron al colegio sacerdotal público de los harúspices y augures.

9. A los signos mánticos que se ofrecen espontáneamente se añaden, por último, los producidos por las acciones humanas. Hasta cierto punto entra aquí también la observación etrusco-romana del rayo y de las aves, ya que quienes la ejercían estaban convencidos de poder producir artificialmente signos de rayos y de aves. Los intérpretes del vuelo de las aves son conocidos ya desde Homero [164]. También le era al poeta algo habitual la adivinación por medio de los signos obtenidos de las entrañas de las víctimas sacrificiales. Ambas modalidades de adivinación adquirieron entre los romanos, incluso en el Estado, gran importancia debido al influjo de la llamada *Etrusca disciplina.* En época tardía, la inspección de las entrañas se extendió incluso a víctimas y embriones humanos. Papel no escaso desempeñó, además de esto, la interpretación del futuro por medio de fenómenos provocados artificialmente junto a o sobre las llamas de

[162] Servio, *Aen.* V 530; Plinio, *Nat. hist.* XXVIII 1, 4.
[163] Abundante material en Livio, I 20, 31; V 13; IX 25; etc.
[164] Homero, *Od.* I 202, II 158; *Il.* II 858.

una lámpara, en la superficie del agua o en espejos mágicos. Tras tener fija la mirada durante largo tiempo en ellos, se creía ver dioses, démones y almas de muertos [165]. En privado se practicaba la llamada hidromancia, consistente en arrojar avellanas al agua y observar si flotaban en ella o se hundían. Entre las mujeres gozó de especial predicamento una modalidad de adivinación consistente en el repentino convertirse en pesadas o ligeras de cosas que eran ligeras o pesadas; por ejemplo, terrones o piedras [166]. Los magos creían ser capaces de conferir lenguaje inspirado, mediante la coacción de sus fórmulas, a las gallinas. Hasta de sillas inspiradas (o de sus respaldos) se esperaban revelaciones [167]. Para fines mágicos podían también servir quesos y cribas colgadas [168]. Los anillos encantados daban también oráculos [169]. Extraordinariamente difundidas, las diferentes modalidades del oráculo por suertes se practicaron sobre todo en Italia, incluso en sedes oraculares permanentes [170]. Parecida al oráculo por suertes es la adivinación mediante versos singulares o grupos de versos de determinados libros, como Homero, Hesiodo, Virgilio y los llamados oráculos sibilinos, que se abrían de golpe al azar [171]. Una combinación de ambas formas la ofrecen los oráculos microasiáticos, que asignaban un determinado verso oracular a cada una de las veinticuatro letras del alfabeto [172]. Por supuesto, también el aspecto externo de un hombre le permitía al entendido hacer más de una predicción. Los rasgos del rostro, las señas corporales y, sobre todo, las líneas de la mano daban indicios de su carácter, el curso de su vida y hasta de la hora y el modo de su muerte [173]. Para este fin el propio retrato les era suficiente a los llamados «metóscopos» [174].

[165] Una descripción detallada de la llamada licnomancia la ofrece el gran papiro mágico de París. Cf. K. Preisendanz, *op. cit.* (cf. nota 50); *Pap.* IV 590ss.

[166] Dión Crisóstomo, *Or.* XIII 2.

[167] Tertuliano, *Apol.* 23.

[168] Artemidoro, *Oneirocr.* II 69, menciona al intérprete de quesos y a los adivinos por cribas.

[169] Amiano, XXIX 1, 7, 28-33, 35, 38; Clemente Alejandrino, *Strom.* I 21, 133.

[170] Era célebre el oráculo por suertes de la Fortuna Primigenia, cf. CIL XIV, pp. 295ss; ciertas inscripciones de Asia Menor nos dan noticias sobre el diverso significado de las tiradas de dados con cinco o seis dados; cf. F. Heinewetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien* (Breslau 1912).

[171] Plutarco, *De def. orac.* 407C.

[172] Cf. F. Heinewetter, *op. cit.* (cf. nota 170) 33ss.

[173] Artemidoro, *Oneirocr.* II 69, menciona, entre otros, fisiognomos, morfóscopos y quiróscopos.

[174] Plinio, *Nat. hist.* XXV 11; Suetonio, *Tito* 2.

V. EL CULTO DE LOS HEROES Y DE LOS MUERTOS

1. Hoy puede tenerse por seguro que las raíces del culto griego de los héroes se encuentran ya en época micénica, en el culto tributado a los miembros fallecidos de las familias dominantes. Los griegos heredaron este culto del linaje y lo transformaron en el culto de los héroes propiamente dicho, al asignar a cada ciudad o comunidad territorial, a cada linaje y a cada pueblo sus propios héroes. Sus cultos locales correspondían a la división del pueblo griego en pequeños estados. Las ciudades recién fundadas o las colonias recibían su *Heros ktistes* u *oikistes*. Su culto proseguía inclusive cuando su nombre había caído ya en el olvido. Ficticios en su mayor parte, estos fundadores de ciudades, saliendo de sus tumbas, intervenían activamente en la guerra como campeones, salvaban de toda clase de peligros a las ciudades, singular o colectivamente, y fueron quienes concedieron a los griegos la victoria en las grandes batallas decisivas de Maratón y Salamina [175]. En la época clásica se estimaba que el héroe era un defensor del derecho y que castigaba a los quebrantadores de la ley [176]. El culto heroico recibió un decisivo apoyo del oráculo de Delfos, que muy a menudo indicaba a su consultante la figura de algún héroe, nuevo o semiolvidado. Según se fue haciendo mayor su papel en las creencias populares, el héroe se convirtió en valedor para cualquier aprieto. Ante todo, tenía la virtud de expulsar enfermedades, de ayudar a los enamorados, de fomentar la agricultura y la ganadería. Ni qué decir tiene que entre sus dones figuraba la predicción del futuro por medio de premoniciones oníricas [177]. A la inversa, el héroe podía imponer castigos merecidos, como pestes, ceguera, epilepsia y mutilaciones [178]. En las creencias de los griegos, los héroes eran a la vez hombres y dioses: eran figuras caracterizadas por sus poderes sobresalientes, de cuya historicidad estaban tan convencidos como de la continuación de sus efectos después de la muerte. Sólo así se comprende que pudiera suceder el que se heroizara hasta personajes históricos, a veces ya en vida: generales famosos como Lisandro, filósofos como Atenodoro de Tarsos, poetas como Sófocles, médicos como Hipócrates de Cos, aparte de vencedores en los juegos olímpicos y legisladores [179]. Cualquier ciudad tenía la facultad de heroizar después de su muerte a sus ciudadanos de altos méritos (ἀφηρωΐζειν). El mismo derecho poseían las congregaciones, que frecuentemente elegían, sin más, un héroe como patrono protector. En ocasiones llegaba a suceder que alguien se asegurase en vida, para sí mismo y sus próximos parientes, un culto heroico mediante las fundaciones oportunas [180]. La noción de

[175] Pausanias, I 15, 3; Heródoto, VIII 64, 109.
[176] Así, por ejemplo, en Tucídides, II 74, 2, y IV 87, 2.
[177] Aquí se debe recordar una vez más el conocido oráculo de Trofonio en Lebadea, Pausanias, IX 37ss.
[178] Pausanias, I 32, 3.
[179] Ejemplos en S. Eitrem, en Pauly-Wissowa, RE XV, 1134ss.
[180] El ejemplo más conocido es el testamento de Epicteta de finales del siglo II antes de Cristo, que da minuciosos detalles. Cf. CIG II, 2448.

héroe, finalmente, se amplió tanto o se vació tanto de sentido, que se degradó en un título honorífico atribuible a casi todos los difuntos.

2. El culto del héroe se concentraba, como es natural, en torno de su tumba, pues sus restos venían a ser como una especie de *Palladium*. Por eso se tendía a mantener en secreto el lugar de su sepulcro [181]. En caso de ser varios los lugares que reivindicaban los restos, se inventaba una leyenda para el traslado de éstos [182]. A menudo se situaba la tumba en el templo o el recinto del templo de una deidad conocida, sobre todo cuando se trataba del fundador del culto o del constructor del templo. En el caso de hallarse la tumba en campo abierto, se construía sobre ella una pequeña capilla, llamada *Heroon,* o todo un templo, que custodiaba la imagen del héroe y un altar como mesa para comer [183]. El recinto sagrado del héroe (τέμενος), por lo general, estaba cubierto de árboles y rodeado por un muro. El requisito más importante para el culto era la imprescindible fosa de las ofrendas, donde se derramaba la sangre de las víctimas sacrificiales y se arrojaban las demás ofrendas. No se podía comer nada en absoluto de la carne de las víctimas sacrificadas, pues estaban consagradas a los seres infernales [184]. Sin embargo, las ofrendas cruentas fueron cediendo el puesto sucesivamente a ofrendas incruentas de frutos, pasteles, etc. [185]. A la naturaleza ctónica de los héroes corresponde la noche como el momento adecuado para ofrecerles sacrificios. Ofrendas diurnas sólo se les hacían ocasionalmente; por lo general, se celebraban en su honor fiestas anuales, en las que, con frecuencia, la comunidad de fieles rendía culto al héroe con una solemne procesión [186]. La regulación de los sacrificios preveía a menudo que el sacrificio hecho al héroe fuera sólo un sacrificio preliminar del sacrificio principal que se ofrecía a una divinidad [187]. En consonancia con esto está el proceso no infrecuente de la degradación en héroes de antiguos dioses, o el inverso, de la divinización de ciertos héroes. En época imperial, el culto de los héroes apenas conservaba nada de su vigor primitivo; pero seguía tan vivo en las creencias populares, que Filóstrato pudo escribir su *Heroikos* y continuar la veneración cristiana a los mártires y los santos con formas del culto heroico.

3. En el culto de los héroes se conservó una forma más antigua del culto de los muertos, en franco retroceso ya en época histórica para el caso

[181] Así, en el caso de Neleo de Corinto, Pausanias, II 2, 2.

[182] Así, por ejemplo, para Teseo en Atenas, Plutarco, *Thes.* 35ss; Pausanias, III 3, 7; más ejemplos en S. Eitrem, en Pauly-Wissowa, RE XV, 1120.

[183] Una gráfica de inscripción del santuario de Protesilao puede verse en Filóstrato, *Heroicus* 672. Se han conservado diversos restos arquitectónicos.

[184] Otro es el caso si el héroe fue ascendido al rango de dios; cf. Pausanias, X 4, 7, y V 13, 2.

[185] Una ley de Dracón exigía la oferta anual de las primicias de los frutos y de pasteles; cf. Porfirio, *De abstinentia* IV 22. Primitivamente debió de haber incluso sacrificios humanos; cf. Heródoto, VII 134ss; Porfirio, *De abstinentia* II 54 y *passim.*

[186] Heliodoro, III 1ss. Con frecuencia se añadían *agones.*

[187] Ejemplos en S. Eitrem, en Pauly-Wissowa, RE XV, 1126ss.

de los mortales comunes. Las cuantiosas ofrendas fúnebres de antaño les fueron sustraídas a los muertos en época helenística, para convertirse en formalidades insignificantes; los sacrificios fúnebres fueron reemplazados por un culto espiritualizado de los muertos, asegurado por fundaciones y celebrado por congregaciones. La gente acaudalada depositaba un capital en tierras o fincas, cuyos intereses o productos debían emplear sus descendientes o una congregación en el cuidado de la tumba y la memoria del difunto [188]. De esta manera se llegó a la fundación de congregaciones familiares independientes. El testamento de Epicuro [189] demuestra cómo pudo desarrollarse hasta una escuela filosófica gracias a la fundación de una congregación cultual de ese tipo. Desde el siglo IV a. C. [190] hubo en Grecia congregaciones privadas semejantes. Pero el apogeo de éstas corresponde a la época imperial, especialmente al territorio romano. Sus miembros se reclutaban en su mayor parte entre los estratos inferiores de la población, sobre todo entre los oriundos de países extranjeros. Los intereses comunes les unían: el rendir culto a la misma divinidad, la igualdad de oficio (artesanos, comerciantes, cantores, actores), la comunidad de educación, etc. Casi todas estas cofradías tomaban por patrón a un dios o a un héroe, al que rendían un culto más o menos desarrollado [191]. En ellas se llevaba, por lo general, una vida social muy intensa, con opíparos banquetes. La estabilidad de dichas cofradías la garantizaban los legados, las contribuciones mensuales y sus estrictos estatutos [192]. Pese a todas las diferencias de detalle, era común a casi la totalidad de ellas el encargarse del sepelio y el cuidar de la memoria de sus miembros fallecidos, de tal manera que cabe hablar de una multiplicidad de asociaciones puramente funerarias. Con cierta frecuencia la congregación poseía un cementerio común o un monumento común para la incineración. Cuando menos, corría con la totalidad o una parte de los gastos del sepelio y se encargaba del cuidado de la tumba. Aparte de esto, se honraba a los difuntos con banquetes conmemorativos, que en su mayor parte se celebraban una vez al año en el local de la comunidad [193].

Todos estos fenómenos de la piedad popular helenística se encuentran también de forma parecida o con modificaciones en el judaísmo contemporáneo, no sólo en al diáspora, sino también en Palestina. La magia ju-

[188] Por supuesto, las fundaciones de este tipo podían perseguir también otros fines; por ejemplo, la celebración de banquetes sacrificiales o fiestas. Cf. sobre esto B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* I-II (Leipzig 1914).

[189] Diógenes Laercio, X 16-22.

[190] El ejemplo más antiguo son los gremios cultuales de los *orgeones*.

[191] En la baja Antigüedad tales congregaciones celebraban también el culto imperial. Un caso aparte lo constituyen las agrupaciones semiestatales griegas de jóvenes y viejos, cuya finalidad principal eran los ejercicios gimnásticos y cuyo centro, por tanto, era el gimnasio y no el templo, propiedad de la comunidad.

[192] Cf. el conocido estatuto de los *cultores Dianae et Antinoi;* Dessau, *Inscr. Lat. Select.* 7212, que ha incluido H. Lietzmann, junto con otros textos afines, en su comentario a la *Epístola a los Corintios:* HBNT 9.

[193] Cf. la formulación de εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην en el testamento de Epicuro y también 1 Cor 11,24ss.

día, junto a la irania y a la egipcia, marcó la pauta en la Antigüedad [194]. El Antiguo Testamento contiene ya huellas de concepciones y prácticas mágicas. Abrahán y Henoc eran considerados como los primeros astrólogos [195]. Los horóscopos esenios demuestran que la astrología se abrió camino también en los círculos más fieles a la Torá. Tampoco les fueron desconocidos a los esenios la mántica y el curanderismo de fundamento mágico [196]. El culto helenístico a los héroes y muertos tiene una analogía en la veneración popular a las tumbas de los Patriarcas y de los Profetas [197].

GÜNTER HAUFE

[194] Para el detalle cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III (Leipzig [4]1904) 407ss; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (Nueva York 1939); W. H. Rossel, *A Handbook of Aramaic Magical Texts* (Nueva York 1953); M. Simon, *Verus Israel* (París 1948) 394ss; E. R. Goodenough, *Ancient Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I-VIII (Nueva York 1953-1958) II, 155ss.

[195] Anónimo Samaritano: Eusebio, *Praep. ev.* IX 17ss, y IX 18, 2; Atrápano, *Praep. ev.* VIII 18, 1; Orfeo en Aristóbulo, *Praep. ev.* XIII 12, 5 = Clemente de Alejandría, *Strom.* V 123, 2; Josefo, *Ant.* I 158, 167ss; Str.-Bill. III, 541.

[196] Cf. J. Carmignac, *Les Horoskopes de Qumrân*: «Revue de Qumrân» 5 (1964-1965) 199-217; A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et Guérisons dans les écrits de Qumrân* (Suppl. VT VII; 1960) 246-261.

[197] Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Gotinga 1958).

III

LOS MISTERIOS

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES:

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Berlín-Leipzig [3]1927); O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit* (Berlín 1927); íd., *Die Religion der Griechen* I-III (Berlín 1926-1938); F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París [4]1929); U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I-II (Berlín 1931-1932); A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (París [2]1930); A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1933); O. Kern y Th. Hopfner, *Mysterien*, en Pauly-Wissowa, RE XVI, 1209-1350; H. Preisker, *Neotestamentliche Zeitgeschichte* (Berlín 1937); G. Bornkamm, *μυστήριον:* ThWB IV, 810-818; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I (Munich [2]1955), II (1950); J. Leipoldt, *Mysterien:* RGG[3] IV, 1232-1236; G. Widengren, *Synkretistische Religionen*, en *Handbuch der Orientalistik* I, VIII, 2, 43-82; H. Haas y J. Leipoldt, *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (Leipzig 1926); Th. von Scheffer, *Hellenistische Mysterien und Orakel* (Stuttgart 1948); J. Campbell, *The Mysteries* (Nueva York 1955); K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Roma 1964); M. J. Vermaseren, *Religiones helenísticas*, en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum*, vol. I: *Religiones del pasado* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).

OBRAS PARTICULARES:

G. Méautis, *Les mystères d'Eleusis* (Neuchâtel 1934); V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis* (París [2]1938); K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im homerischen Demeter-Hymnus* (Maguncia 1950); W. von Üxkull, *Die Eleusinischen Mysterien* (Büdingen-Gettenbach 1957); K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis* (Zurich 1962); J. Leipoldt, *Eleusis:* RAC IV, 1100-1105; íd., *Dionysos* (Angelos-Beiheft 3, Leipzig 1931); W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus* (Francfort [2]1939); H. J. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (París 1951); K. Kerényi, *Die Mysterien der Kabiren:* «Eranos-Jahrbuch» 11 (1944) 11-53; B. Hemberg, *Die Kabiren* (Upsala 1950); L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (París 1955); W. Willi, *Die orphischen Mysterien und der griechische Geist:* «Eranos-Jahrbuch» 11 (1944) 61-105; H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Giessen 1903); J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* (Londres 1906); H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux* (París 1912); J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne* (París 1941); A. H. Kan, *Juppiter Dolichenus* (Leiden 1943); F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (Berlín-Leipzig [3]1923); F. Saxl, *Mithras* (Berlín 1931); H. Haas y J. Leipoldt, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religion des Mithra* (Leipzig 1930); M. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux* (París-Bruselas

1960); íd., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I-II (La Haya 1956-1960); M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten* (Heidelberg 1917); O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Serapisreligion* (Tubinga 1919); W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius* (Stuttgart 1938); G. Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur* (Lovaina 1946); S. Morenz, *Ägyptische Nationalreligion und sog. Isismission:* ZDMG 111 (1962) 432ss; R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten* (Meisenheim 1963); M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (Leiden 1966); E. O. James, *Cult of the Mother-Goddess* (Nueva York 1959); M. J. Vermaseren, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965); L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leiden 1968); R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (Leiden 1969).

En el mundo antiguo se dio ya la designación de misterios (μυστήρια u ὄργια) a ciertos cultos secretos, abundantes en número, que se desarrollaron de usos primitivos y cuya intensa actividad se extiende desde el siglo VII a. C. al siglo IV d. C. Elemento constitutivo de todos estos cultos es, de un lado, el precepto del silencio *(disciplina arcana)*, que protegía de la profanación las singularidades del rito, y del otro, la promesa a los iniciados de la salvación en el más allá (σωτηρία). La salvación consiste en liberarse del dominio del destino, de las potencias cósmicas y de la muerte, juntamente con la facultad de atravesar el Hades sin ser aniquilado y de permanecer en la ultratumba en compañía de la divinidad. Esta salvación se garantiza de una doble manera. En el rito de iniciación (μύησις), que se realizaba una sola vez y comprendía diversos actos, entre ellos casi siempre un lavatorio, el novicio recibía más que nada una purificación ritual. Esta constituye el requisito para tomar parte en el rito principal (τελετή), cuyo fin es la deificación del *mystes*. Esta se consigue al participar el mista en el destino del dios. A este fin se encamina el cumplimiento de acciones sagradas (δρώμενα), la exhibición de símbolos cultuales (δεικνύμενα) y la comunicación de fórmulas cultuales (λεγόμενα).

En los misterios nos hallamos siempre frente a primitivas divinidades ctónicas cuyos cultos y festividades están en clara conexión con los cambios de la vegetación. Estos se reflejan en el destino del dios, doloroso primero y triunfal después, que le es transferido al mista, haciéndole vencer el destino y la muerte. Las diferencias de detalle, empero, son tan grandes, que es casi imposible hablar de una teología homogénea de los misterios. De acuerdo con su procedencia, se puede distinguir entre misterios griegos y misterios orientales. Practican a veces actividad misionera, pero son tolerantes. Las diferencias de sangre o de posición social están en ellos en franco retroceso. Con el sincretismo religioso de la época concuerda la frecuente identificación de varias divinidades, así como la no rara iniciación en diversos misterios. Como el precepto de silencio se observó por lo general con gran fidelidad [1], las fuentes son muy parcas en

[1] Es conocida la profanación de los misterios eleusinios por Alcibíades; Plutarco, *Alcibíades* 22.

datos. Es necesario recurrir a los monumentos arquitectónicos, a las representaciones en piedra y en cristal, a las inscripciones y a las observaciones ocasionales de los antiguos escritores. En algunos casos son de gran ayuda los asertos de los Padres de la Iglesia, que, como cristianos, se sentían eximidos de la obligación del silencio. Nuestra exposición debe limitarse a los misterios principales, que de alguna manera nos son conocidos; pero inclusive la imagen de éstos es fragmentaria, un hecho que excluye tanto el sobrevalorar como el infravalorar los cultos mistéricos en el marco del mundo religioso de la cristiandad primitiva [2].

[2] Así como la llamada «Escuela de la Historia de la Religión» más antigua se inclinaba a una sobrevaloración, recientemente G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm. 6,1-11* (Zurich 1962), se expone al peligro de infravalorarla.

I. ELEUSIS

1. El culto de Eleusis es de origen pregriego. Como culto familiar agrario, procede de época micénica y ha recibido sus notas específicas de elementos minoicos. Frente al mundo completamente distinto de los dioses homéricos, propio de los invasores griegos, pudo mantenerse entre la primitiva población sometida. Tras la incorporación política de Eleusis al Estado ático, fue puesto bajo la tutela especial del *basileus* de Atenas. Un documento epigráfico [3] permite reconocer que el influjo de Eleusis en la primera mitad del siglo v rebasaba con mucho las fronteras del Atica. Por entonces la procesión anual debió de contar a menudo con unos diez mil participantes. Cicerón (*De nat. deor.* I 42, 119) denomina a Eleusis *sancta illa et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae.* Desde Augusto en adelante se iniciaron allí numerosos Emperadores romanos. El intento realizado por Claudio de trasladar los misterios a Roma [4] fracasó, porque la μύησις siempre estuvo vinculada a Eleusis y a Atenas. Sin embargo, parece que hubo en Alejandría un santuario filial. El culto de Eleusis perduró hasta el 395 d. C., cuando los godos de Alarico, recién convertidos al cristianismo, destruyeron el templo.

2. Del siglo VII a. C., cuando Eleusis era todavía independiente, procede el himno pseudo-homérico a Deméter [5]. Ocupa en él la posición central la figura de Deméter, que aparece como diosa del trigo y de la siembra. El himno relata el rapto de su hija Perséfone (= Core) por Hades, la angustiosa búsqueda de ésta por su madre y el encuentro final con la hija, seguido del renacer de la naturaleza muerta, como signo de la reconciliación de Deméter con los dioses y los hombres. El núcleo del poema lo constituye una especie de reprimenda que hace la diosa en el palacio real de Eleusis, donde halló amistosa acogida, pero fue impedida por la curiosidad de la reina de llevar a cabo la deificación del hijo del rey, Demofonte, que había sido confiado a su custodia. Deméter se da a conocer en este discurso. Ordena la erección de un templo y anuncia la instauración de ὄργια, que se celebrarán anualmente (v. 473ss). El poeta caracteriza esta iniciación con las siguientes palabras: «Feliz el habitante de la tierra que ha contemplado esto; pero quien no está iniciado, quien no participa en lo sagrado, no tiene la misma suerte cuando desaparece bajo las lóbregas tinieblas». Bienaventuranzas semejantes se encuentran en Sófocles (frag. 837 Pearson) y en Píndaro (frag. 121 Bowra). Afirman que sólo el iniciado, sólo el que ha compartido la santa contemplación halla la «vida», pues sólo él conoce «el fin de la vida y el principio dado por Zeus». Confianza frente a la muerte: tal era el don sagrado de las divinidades eleusinias a los mistas.

[3] CIG I², 6.
[4] Suetonio, *Vita Claudii* 25.
[5] El texto en N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (Roma 1923) 114.

3. A la misma época aproximadamente que el himno a Deméter corresponden los restos más antiguos conservados del Telesterion, es decir, del templo de iniciación de Eleusis. La sala sostenida por múltiples columnas, sólo en las gradas que la circundan, daba cabida a unos tres mil doscientos individuos. Dentro se alzaba el *Anaktoron,* el lugar más sagrado, delante del cual se hallaba el trono del hierofante. La imagen cultual mostraba a las dos divinidades principales de Eleusis: Deméter, sedente sobre una cesta, y, junto a ella, Core, con una antorcha en la mano [6]. Las antorchas, lo mismo que las danzas sagradas, desempeñaban un gran papel en el culto [7]. Tras la incorporación de Eleusis al Estado ático, se erigió un templo filial al pie de la Acrópolis de Atenas. Al frente del personal encargado del culto se encontraba el hierofante, que era quien mostraba los objetos sagrados. Pertenecía al noble linaje de los Eumólpidas y su cargo era vitalicio. Del linaje de los *Kerykes* eran los titulares de los restantes sacerdocios: el *daduchos* (portador de antorchas), el *keryx* (heraldo) y el llamado sacerdote del altar. Una ojeada a los sacerdocios más importantes indica que nos encontramos en Eleusis con un primitivo culto familiar.

4. En el número de neófitos admitidos anualmente figuraban hombres, mujeres y niños, bárbaros que hablaban griego y quizá también esclavos. La μύησις se efectuaba, al menos en época posterior, en los llamados «pequeños misterios» de Agras, junto al Iliso, un arrabal de Atenas. Frente a ellos estaban los llamados «grandes misterios», que se celebraban en Eleusis y comportaban el espectáculo sagrado. En Agras debió de haber representaciones pantomímicas de la vida y milagros de Dioniso. El rito de iniciación propiamente dicho lo describe mejor que nada la llamada urna cineraria Lovatelli, que representa la admisión de Heracles, el primer iniciado en los misterios de Agras [8]. Al principio aparece la celebración de un sacrificio purificatorio o expiatorio en forma de un lechón sobre el cual vierte una libación el sacerdote. Simultáneamente se ofrendan pasteles y granos de adormidera. A continuación, el neófito, que porta una antorcha todavía sin encender, debe arrodillarse sobre una piel de carnero con la cabeza cubierta, sobre la cual agita una de las sacerdotisas una criba de granos *(liknon),* lo que presumiblemente era un rito mágico de prosperidad. Finalmente, se le permitía jugar en presencia de Deméter y de su hija con la serpiente, animal sagrado de las diosas. La iniciación comportaba asimismo un bautismo, en el que la sacerdotisa derramaba un vaso de agua sobre la cabeza del neófito desnudo [9]. Estos «pequeños misterios» de Agras se celebraban en el mes de Antesterión (febrero). Hasta el año siguiente no eran admitidos los iniciados en los «grandes misterios» de Eleusis.

[6] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums* (Leipzig 1926) n.º 191.
[7] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *ibíd.,* n.º 193.
[8] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *ibíd.,* n.º 184.
[9] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *ibíd.,* n.º 188.

5. La fiesta principal se celebraba anualmente en Eleusis durante el mes de Boedromión (septiembre). La precedían unos cuantos días de preparativos en Atenas. Pero antes tenían que ser traídos a Atenas los ἱερά eleusinios [10], que se depositaban en el Eleusinion de la ciudad. El 16 de Boedromión se bañaban los mistas en el mar [11]. El día anterior quizá, o después, tenía lugar la πρόρρησις, que excluía de los ritos a los bárbaros y a los homicidas [12]. El 19 de Boedromión se ponía en marcha por la vía sacra hacia Eleusis la gran procesión de los mistas adornados con coronas de mirto. A los ἱερά eleusinios se había asociado ya la imagen del dios Iakchos, tal vez identificado con el Dioniso de Agras [13]. Durante el camino se realizaban diversos sacrificios y se ejecutaban danzas sagradas. También se gastaban bromas de mal gusto, los llamados *gephyrismoi,* al cruzar el río Cefiso. Aparte del saco de provisiones y del bastón de caminante, los hombres llevaban pequeñas jarras y las mujeres un incensario en la cabeza cubierto de ramas. A la caída de la tarde la procesión llegaba al santuario de Eleusis, situado en un paisaje de rara belleza. Presumiblemente, los mistas tenían que hacer a su llegada una confesión, a la que estaba condicionada su admisión en las ceremonias cultuales de la noche de la iniciación. Se trata del llamado *synthema* [14] que nos ha transmitido Clemente de Alejandría: «Ayuné, bebí el *kykeon,* tomé de la *kiste,* operé con ello, lo puse de nuevo en el *kalathos* y del *kalathos* lo puse en la *kiste*». El mista se refería a un ayuno total al que puso fin —lo mismo que Deméter en el himno (V 208ss)— a la caída de la noche bebiendo agua de cebada. Seguía a esta bebida sacramental una acción sacramental de carácter peculiar: el mista sacaba de la cesta que contenía los ἱερά eleusinios un objeto con el que operaba (ἐργασάμενος). Hoy día se acepta casi generalmente la interpretación de A. Körte [15], que reconoce en ese objeto una representación del seno materno de Deméter, que el mista pasaba por su cuerpo para cumplir un rito de adopción y de renacimiento. Pero no era éste, sino la ἐποπτεία, la santa contemplación, lo que constituía el contenido propiamente dicho de la noche de iniciación y lo que representaba, al propio tiempo, la fuente en última instancia de las esperanzas de ultratumba del mista. Lo que se contemplaba, lo explica un fragmento papiráceo (Pap. Milano I 1937, p. 1777, n.º 20, 31), en el que Heracles aclara: «Contemplé el fuego..., he visto a Core». Simultáneamente, el hierofante hacía resonar la exclamación litúrgica: «A un santo niño parió la señora, Brimo a Brimos», es decir, «la Fuerte al Fuerte» [16]. De esto se puede concluir que se le mostraba al mista cómo daba Core a luz un niño divino. De esta contemplación sacaban los iniciados la convic-

[10] W. Dittenberger, *Sylloge* 86.
[11] Polyaenus, *Strategmata* III 10, 4.
[12] Aristófanes, *Ran.* 369; Isócrates, *Or.* IV 157.
[13] La divinidad probablemente fue sólo la personificación de la exclamación *iakchos* de la multitud.
[14] *Protrept.* 21, 2.
[15] A. Körte, ARW 18 (1915) 116ss, e «Internationale Monatsschrift» (1921) 327.
[16] Hipólito, *Ref.* V 8, 40.

ción de que también les sería concedido a ellos un nuevo nacimiento al morir. El último acto tal vez de esta espectral ceremonia lo constituía la exhibición de la espiga, cortada en sacro silencio por el hierofante [17], en la que se veía un símbolo de inagotable fertilidad y fuerza vital. Los documentos conservados no dicen nada de esa, a menudo supuesta, representación pantomímica de la totalidad del mito de Deméter y Core. Del mismo modo, tampoco hay noticia de que en la noche de la iniciación desempeñara papel alguno el precepto de honrar a los dioses, respetar a los padres y cuidar la vida de los animales, atribuido a Triptólemo, cuya figura aparece frecuentemente en el séquito de Deméter [18]. Que, al menos en determinados sectores populares, se entendía el efecto de la iniciación de un modo puramente mágico, lo indica el sarcástico comentario de Diógenes [19]. No quería, vino a decir, pertenecer a una comunidad que aparentemente prometía mejor destino a un ladrón que a un justo no iniciado. A pesar de ello, no debe pasarse por alto el hecho de que la asociación de las creencias de ultratumba con la imagen patética de la madre divina confería al culto eleusinio una peculiar profundidad religiosa [20].

17 Hipólito, *ibíd.*
18 Jenócrates, en Porfirio, *De abstinentia* IV 22.
19 Diógenes Laercio, VI 39.
20 Platón, *Gorgias* 497c, con Escolios, 319; Polyaen., *Strat.* V 17, 1; cf. en general especialmente el libro de K. Kerényi.

1. Todavía hoy se discute el origen de la religión dionisíaca. Probablemente se haya de buscar la patria del dios lo mismo en Tracia que en Frigia o en Lidia. A Grecia llegó, como muy pronto, en la época en que se estaban desarrollando los estratos más recientes de la épica de Homero [21]. A pesar de su naturaleza, en principio no helénica, determinó en gran parte lo esencial del espíritu griego: el ditirambo, la tragedia y la comedia se desarrollaron bajo su patrocinio. Desde el siglo v a. C. su culto adoptó forma mistérica, pero, a diferencia de Eleusis, cobró un carácter marcadamente proselitista. Con frecuencia se representa al dios en figura de viajero o de recién venido: como vehículo le sirve el barco de vela o el carro en forma de nave. Desde muy pronto trabó lazos estrechos con otros dioses, con Deméter en Lerna, con Yahvé en Siria, con Osiris en Egipto, con el dios de la fertilidad Liber Pater en Italia. El prestigio del nuevo dios llegó a ser tan grande, que hasta el propio Apolo de Delfos, tan diferente en su modo de ser, le dio acogida en su santuario. Sus emisarios recorrían las tierras con plena conciencia de su carácter misionero. Livio relata en forma novelesca (XXXIX 8, 3ss) cómo llegó a Etruria a principios del siglo II a. C. un devoto de Dioniso de baja extracción y fundó allí una cofradía mistérica; pero ya para el siglo v a. C. está atestiguado un cementerio de mistas de Dioniso en Cumas, al sur de Italia [22]. La célebre inscripción de Agrippinilla procedente de Túsculum enumera, para sólo la comunidad dionisíaca de una pequeña ciudad, más de cuatrocientos miembros [23]. En parte, su culto fue también fomentado por el Estado. Antíoco IV Epífanes obligó a los judíos a participar en la fiesta de Dioniso (2 Mac 6,7). Ptolomeo IV Filopátor ordenó a todos los presidentes de las comunidades dionisíacas de Egipto depositar su ἱερὸς λόγος en Alejandría, donde se hizo un registro de todos ellos, y declarar, al propio tiempo, de quién recibían la iniciación [24]. Presumiblemente, la intención del rey era realizar una inspección estatal del culto y la de homogeneizarlo al propio tiempo, pues había adoptado formas muy diferentes en las diversas localidades. En su caso, no había un santuario central como en Eleusis. Dioniso tuvo su sede principal durante el Imperio en Asia Menor; pero ningún dios gozó en todo el mundo helenístico de tan gran predicamento.

Dioniso penetró incluso en la Palestina no griega, como lo indican su culto en Skythopolis-Beth-Šean y Damasco y su equiparación con el Dusares nabateo (cf. C. Colpe, *Der Kleine Pauly* II, 184ss). Por tanto, no fueron desconocidos los cultos mistéricos al judaísmo de época rabínica

[21] Cf. Homero, *Il.* VI 130ss, XIV 325, XXII 460; *Od.* XI 325, XXIV 74.

[22] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt*, n.º 173.

[23] Texto en AJA XXXVII (1933) 215ss.

[24] Texto en W. Schubart, en *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen* XXXVIII, 7 (Berlín 1917) 189ss.

(cf. S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine* [Nueva York 1950] 119ss, y L. Lebram, «Vet. Test.» 15 [1965] 211ss).

2. Las peculiaridades de Dioniso no pueden reducirse a una fórmula simple. En contraposición a Deméter, no es el dios de la naturaleza cultivada, sino el de la vegetación libre y selvática en su crecimiento y su consunción. A esto aluden ya los importantes símbolos de su culto mencionados por Plutarco *(De cup. div.* 8) a propósito de las fiestas antiguas: «Una jarra de vino, un pámpano, un macho cabrío, una cesta de higos y también un falo». Dioniso conquistó el mundo como Baco, dios del vino. Sus epifanías iban acompañadas casi siempre del milagro del florecimiento y maduración de un pámpano en un solo día. En las procesiones se portaba un falo de madera. El macho cabrío desempeñaba un gran papel como inseparable acompañante suyo y como víctima sacrificial. El dios, por su parte, se aparecía a menudo a sus devotos bajo la forma de un toro embravecido. Como símbolo de su inquietante presencia, servía en el culto una máscara de tamaño mayor que el natural [25]. Dioniso está rodeado siempre de mujeres. El séquito de ménades delirantes es inseparable de la imagen habitual del dios. Las mujeres son sus devotas entusiastas. Entusiasmo, locura y éxtasis denotan su aparición. A diferencia de Deméter, Dioniso se apodera súbitamente del espíritu de sus fieles, de tal manera que éstos caen en delirio «llenos del dios» [26]. Vale esto especialmente de los orígenes del culto. Como ningún otro dios, Dioniso enseñó a los hombres del Mediterráneo a conocer todas las simas y cumbres posibles de la experiencia vital.

3. Tan discrepante como su naturaleza es el origen del nuevo dios, según nos lo relata el mito. Dioniso procede de la unión de Zeus con una mortal, Sémele, hija de Cadmo. Pero como, estando encinta, se empeñara ésta en contemplar a su amante en su propia figura, fue alcanzada por el rayo divino y quedó carbonizada. Zeus arrancó de su cadáver el fruto de su amor, cuando tenía seis meses, y lo hizo madurar en sus caderas. Por esta razón Dioniso es el «nacido dos veces» [27]. Zeus entregó el niño a la custodia de las ninfas. El mito prosigue con el relato de la persecución y muerte del dios [28]. Los titanes, azuzados por Hera, despedazaron y devoraron al niño divino. En Delfos se mostraba inclusive su tumba [29]. No obstante, Palas pudo salvar el corazón de Dioniso; Zeus se lo tragó y le dio vida por segunda vez. Dioniso se casó después en Cnosos con Ariadna, y más tarde fue a buscar al mundo subterráneo a su madre y a su es-

[25] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 168-170.

[26] Eurípides explica en sus *Bacantes* el testimonio griego más antiguo de los misterios de Dioniso, la profecía como la inhabitación del dios en el alma del hombre (300ss).

[27] Píndaro, fr. 85; Heródoto, II 146; Eurípides, *Bacchai* 94ss, 242ss, 286ss.

[28] Nonno, *Dyonisiaca* X 294ss, XXVII 341.

[29] Cf. O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlín 1922) 110 y 227ss. También otras ciudades e islas reivindicaban ser el lugar del nacimiento del dios.

posa, muerta entre tanto. Según otra tradición [30], el dios perseguido se arrojó al mar y regresa traído por las olas en primavera. De esta manera, Dioniso ofrece un doble aspecto: como el que desaparece y retorna y como el que muere y renace.

4. De la noticia de Livio (véase *supra)* y de una serie de monumentos, especialmente las conocidas pinturas de la Villa Item de Pompeya y de la Casa Omérica [31] —pese a la falta de una interpretación segura—, se pueden inferir los siguientes detalles del rito de iniciación. Una sacerdotisa adoctrina al novicio sobre los usos necesarios, que le hace leer de un rollo de papiro a un niño. Tras haber ayunado el iniciando durante diez días y haberse abstenido del comercio sexual, se celebra un banquete. Un baño purificador termina esta primera fase. A continuación se lleva al individuo en cuestión al templo, donde lo primero que hace es obligarse por juramento a guardar secreto. Un papel principal desempeña una cesta y una criba de granos, que contiene los ἱερά, instrumentos ambos procedentes tal vez de Eleusis. Una operación esencial del acto de iniciación estriba en enseñar al neófito, de momento cubierto con un velo, el contenido, en principio también cubierto, de una criba que se agita sobre su cabeza [32]. Dicho contenido, que se le muestra, consiste en frutas y en un falo (¿de pasta cocida?), que son símbolos de fertilidad y de fuerza vital sin límites. Según Livio, se señalaron primero para la iniciación tres días al año y después cinco días al mes. Como el dios no excluye a nadie de su posesión, figuran en el número de sus iniciados niños, esclavos y bárbaros, pero sobre todo mujeres.

5. Los mistas participaban quizá varias veces al año en la fiesta principal nocturna. Los fieles se vestían a la manera del séquito divino *(thiasos)* de Dioniso: los hombres de sátiros y silenos, las mujeres de ménades, y se adentraban por el bosque (en Roma por las orillas del Tíber). Las mujeres, dejadas a solas en la antigua Grecia, desataban sus cabellos. A los sones entusiásticos de la doble flauta, entre la agitación de los tirsos [33] y el repiqueteo de los crótalos, los fieles bailaban a la luz de las antorchas y se entregaban a excéntricos movimientos. La meta perseguida era el éxtasis, en el que, según la convicción de los participantes, el dios se apoderaba de sus fieles. Era entonces cuando los mistas se convertían en *bakchoi* [34] en estricto sentido. En ese momento podía suceder que se apoderaran de un animal salvaje, lo despedazaran y devoraran cruda su carne [35], una alusión al despedazamiento de Dioniso por los titanes. Que

[30] Homero, *Il.* VI 130ss.
[31] Sobre esto, cf. M. J. Rostovtzeff, *Mystic Italy* (Nueva York 1927) cap. 2.
[32] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 171 y 172.
[33] El tirso era una vara o un bastón rodeado de hiedra, cuyo extremo superior era más pesado que el inferior. La hiedra estaba consagrada a Dioniso; el tatuaje de una hoja de hiedra era el distintivo de los mistas de Baco.
[34] «Bakchoi» son los fieles de Dioniso, posesos por el dios Baco.
[35] Así ya en el fragmento de *Los cretenses,* de Eurípides.

semejante paroxismo dionisíaco a veces producía un total agotamiento, es algo que visualizan no pocas representaciones. Los bacantes se imaginaban durante su éxtasis ver manar de la tierra arroyos de leche y miel (con menos frecuencia de vino)[36]. Sin embargo, este elemento orgiástico fue retrocediendo, a medida que el culto de Dioniso iba adoptando las formas de una festividad mistérica estrictamente reglamentada. En el siglo II a. C. el estatuto de los *Iobakchoi* atenienses[37] les prohibía a los participantes hacer o decir nada que no estuviera expresamente prescrito. El extático frenesí de antaño derivó en fiestas y procesiones minuciosamente reguladas, según lo muestra el cúmulo de títulos atestiguados por la epigrafía[38]. Entre los deberes sacerdotales figuraba una θεολογία, tal vez un adoctrinamiento en forma de prédica sobre los milagros del dios. Un *hymnodidaskalos* debía dirigir el canto de los himnos. En las procesiones públicas (πομπαί), dispuestas con gran boato, que hasta los niños imitaban, algunos de los participantes representaban a Dioniso y a su séquito divino, otros portaban la imagen del dios, la *kiste* o el falo, otros llevaban antorchas. Nunca faltaban los βουκόλοι, o danzarines sagrados. El tema principal del *dromenon* dionisíaco lo constituía siempre el regreso o el renacimiento del dios perdido o muerto. Las formas variaban. En Rodos se despertaba al dios a los acordes de un órgano hidráulico[39]; en Lerna se le hacía salir del agua al son de las trompetas[40]; en las cumbres del Parnaso se le despertaba en invierno cada dos años bajo la advocación de *Liknites,* como si fuera un niño dormido en la cuna[41]. Las esperanzas de inmortalidad de los mistas se imbricaban en las solemnidades cultuales prefiguradas en el mito. En múltiples sarcófagos de época romana se representaban acciones báquicas: el mista muerto debía proseguirlas en el mundo subterráneo[42].

6. La peculiar manera de ser del dios y el carácter nocturno de sus fiestas atrajeron desde muy pronto el recelo de la gente sobre sus adoradores. Ya Eurípides le hace repetir varias veces a Penteo que a los iniciados les interesaba más Afrodita que Dioniso[43]. Penteo pretende ejecutar al cabecilla del movimiento dionisíaco. En el 186 a. C. las autoridades romanas acusaron oficialmente a los fieles de Dioniso de desenfrenado libertinaje, de asesinato y de otros cargos falsos semejantes. La prisión o la muerte fue su destino[44]. César fue el primero en introducir el culto de Liber Pater fusionado con Dioniso. Dioniso contó, pues, con mártires, lo que tal vez acrecentara de manera no pequeña su fuerza proselitista. De

36 Cf. Eurípides, *Bacchai* 695-702; Platón, *Ion* 534A.
37 Texto en W. Dittenberger, *Sylloge* 1109.
38 Cf. especialmente los *iobakchoi* y la inscripción de Agripinilla (notas 37 y 23).
39 El texto en «Österreichische Jahreshefte» VII (1904) 92ss.
40 Plutarco, *De Iside* 364F.
41 Plutarco, *De Iside* 365A.
42 H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 174-178.
43 *Bacchai* 222ss, 236ss, 454ss, 487, 674ss.
44 Livio, XXXIX 85ss. Cf. Sab 12,3ss; 14,23ss.

hecho, es posible que se llegara con cierta frecuencia, concretamente en Italia, a excesos inmorales que despertaran una repulsa justificada. Pero no son en modo alguno los excesos lo característico del culto de Dioniso. El estatuto de los *Iobakchoi* exigía antes de la iniciación una comprobación expresa de los merecimientos del neófito. Ni los recelos ni las faltas ocasionales pudieron, en todo caso, detener la marcha triunfal de esta gran divinidad.

III. OTROS MISTERIOS GRIEGOS

1. El defectuoso estado de las fuentes no permite trazar un cuadro coherente de los demás misterios griegos. Aquí nos limitaremos a recoger noticias aisladas de cierta importancia que completan considerablemente el cuadro de conjunto. Estrecho parentesco con Eleusis tienen los misterios del Pheneos arcadio. De año en año se celebraba en ellos alternativamente la gran τελετή de las *Kidaria* y de las «pequeñas eleusinias». Según eso, se reunieron dos cultos en el templo. De acuerdo con Pausanias (VIII 15, 1ss), había junto al templo un mojón de piedra formado por dos grandes rocas, casi unidas, entre las cuales se conservaban los documentos sagrados de los misterios. Sólo se sacaban de allí el día de la fiesta de las *Kidaria* —por consiguiente, una vez cada dos años— y se leían en alta voz ante los iniciados. Una lectura privada del ἱερὸς λόγος, a lo que sepamos, nunca existió en el mundo de los misterios.

2. También están emparentados con Eleusis los misterios de Andania. Una gran inscripción del año 92-91 a. C., que contiene la ley de los misterios [45], muestra claramente la predilección de este lugar por las reglamentaciones de policía y burocráticas. Los misterios parecen ser aquí más bien una festividad popular que una solemnidad religiosa. Es aleccionador al respecto el juramento de los responsables de organizar ordenadamente la celebración de la solemnidad, así como de tomar el juramento preceptivo al resto del personal encargado del culto. El papel que, comprensiblemente, desempeñaba el deseo de garantizar la continuidad lo atestigua la orden dada a los sacerdotes de entregar a sus sucesores los libros y todo lo adquirido para los misterios. Las exigencias morales faltan por completo. Sólo se exige expresamente a las «mujeres sagradas» la fidelidad conyugal. Entre las múltiples disposiciones de detalle relativas al desarrollo de la procesión, tal vez la más interesante es la que se ocupa minuciosamente del atavío de las mujeres. Se les prohíbe estrictamente los adornos de oro, los cosméticos, las cintas para el cabello, los peinados artificiosos y el llevar sandalias que no estuvieran hechas de fieltro o cuero de las víctimas sacrificiales. Por lo demás, se fijan los precios de los vestidos femeninos permitidos, estableciéndose diferencias entre las mujeres, muchachas y esclavas desde un valor de 50 a 200 dracmas. La ley entera tendría validez eterna.

3. Rasgos emparentados con el culto de Dioniso muestran los misterios de los Cabiros o «Grandes Dioses», como eran invocados en el culto. Su santuario principal estaba en la isla de Samotracia, donde se han excavado dos templos. Tuvo este culto su apogeo en el siglo II a. C., pero la existencia de mistas está atestiguada por la epigrafía hasta el siglo IV de la Era cristiana. Se trata originariamente de una pareja de dioses ctónicos, oriundos de Frigia, que representaban a padre e hijo. Posteriormente hubo cuatro Cabiros llamados con los nombres místicos de Axiokersos,

[45] El texto en W. Dittenberger, *Sylloge* 736.

Axiokersa, Axieros y Kadmilos. Tal vez había también entre ellos una pareja de madre e hija. En el mundo griego —debido probablemente a la ubicación insular del santuario—, los Cabiros se transformaron en dioses marinos y, con ello, en divinidades tutelares de los navegantes. Su carácter primitivo lo indica, empero, el importante papel desempeñado por el falo en su culto. Posiblemente figuraba también entre los *dromena* el ἱερὸς γάμος entre Cadmilo y Core. Parece, incluso, que no les faltaron rasgos orgiásticos. A ritos purificatorios y expiatorios apuntan el sacrificio de un carnero, atestiguado en las monedas, la faja roja portada por los mistas y las dos fosas de sacrificios. Una peculiaridad de su culto estriba en la exigencia a los neófitos de una especie de confesión de los pecados [46], cuya función sigue sin explicarse.

4. Características dionisíacas, aunque modificadas parcialmente, reaparecen en los misterios órficos, cuya instauración se atribuía al citarista mítico Orfeo, que con su música hechizaba no sólo a la naturaleza, sino hasta el dios del mundo subterráneo, Hades, y fue, a la postre, despedazado por las ménades [47]. Su divinidad principal es Dioniso, que como Dioniso-Zagreo, despedazado y devorado por los titanes, tuvo un destino semejante al de Orfeo. Como los hombres fueron creados de las cenizas de los titanes destruidos por Zeus, se les consideraba cargados de culpa y de naturaleza doble. Tan sólo un ὀρφικὸς βίος (Platón, *Leg.* VI 782 C) puede liberarles del pecado hereditario. Es menester zafarse de la herencia titánica y fomentar la dionisíaca. Servían a este fin la periódica repetición de ritos purificatorios y el abstenerse de comer carne y habas, así como de llevar vestidos de lana. Dioniso recibió el epíteto de *Lyseus,* «Liberador». A los iniciados les libera de los terribles tormentos que indefectiblemente amenazan a los no iniciados en el Tártaro, sobre todo a los malhechores y criminales. Los órficos u *Orpheotelestai,* como se llamaban a sí mismos, son los primeros en quienes se encuentra una imagen elaborada del infierno, que pronto se hizo muy popular [48]. Estrechamente imbricada en ella está la doctrina de la transmigración de las almas. Según Luciano *(Menipp.* 20), las almas de los ricos encarnarán en asnos y pasarán así doscientos cincuenta mil años. En cambio, en la tumba de los iniciados se ponían laminillas de oro, los llamados pasaportes de los muertos, que les informaban sobre el camino al más allá y su acogida entre los dioses [49]. Los predicadores itinerantes órficos propagaron por todo el mundo esta doctrina de la salvación, de cuño no helénico, unida a una teogonía y una cosmogonía derivadas de Hesíodo. Por primera vez nos sale al paso en ámbito griego el fenómeno de la religión del libro, ya que los órficos pusieron por escrito sus teorías dogmáticas y sus ritos de purificación y expiación en libros que ofrecían a la gente, especialmente a los ricos. Pla-

[46] Plutarco, *Apophthegmata Laconica* 217c, 229d, 236d.
[47] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 174-176.
[48] Sobre las representaciones órficas de ultratumba, cf. A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig 1893).
[49] Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 179 y 180.

tón (*Protágoras* 316 B) y Aristófanes (*Ran.* 1032) los habían ya leído. Pero no se trata aquí de misterios en sentido estricto. Los órficos no tuvieron un santuario central. Parece también que no celebraban sus fiestas, en las que desempeñaba un gran papel el canto comunitario [50], en templos, sino en las llamadas «casas sagradas» (*bakcheia*).

5. En un caso podemos incluso observar la fundación privada de nuevos misterios. Alejandro de Abonutico, con quien nos tropezamos ya entre los taumaturgos, pudo atreverse a instaurar por cuenta propia en el siglo II d. C. unos misterios en Asia Menor, que en parte imitaban a los eleusinios [51]. El primer día hacía representar el nacimiento de Apolo y de Asclepio; el segundo, la epifanía y nacimiento del dios serpiente Glicón; el tercero, la boda de su madre con Podalirio y la suya con Selene, así como el nacimiento de su hija. Que Alejandro tomó enérgico partido en las luchas religiosas de su época lo demuestra la proclama del primer día. Alejandro en persona exclamaba: «¡Fuera los cristianos!», y la comunidad al unísono replicaba: «¡Fuera los epicúreos!». El fanatismo del pseudoprofeta no se arredraba ni ante la lapidación de los cristianos [52].

6. Desde el siglo IV a. C. entraron en estrecho contacto las religiones orientales y la espiritualidad griega. Por un lado, la mentalidad griega penetró profundamente en el Oriente y en el sur. Por otro, las religiones orientales emprendieron su camino hacia Occidente. El incremento del comercio y del tráfico de todos los pueblos mediterráneos con Oriente permitió romper también las barreras nacionales en el ámbito de la religión. En los dos últimos siglos anteriores a la Era cristiana cundió, ante todo, junto al escepticismo general, un interés enfermizo por todo lo extranjero que prometía salvación. Los dioses orientales tenían la enorme ventaja de no estar desgastados como los grecorromanos y no hallarse sometidos al «destino». Con todo, la forma mistérica no era de por sí la propia de los cultos orientales. En Egipto, cierto es, desde el Reino Antiguo hubo una especie de representaciones mistéricas que daban forma dramática a la saga de los dioses. Pero estas representaciones no tenían valor sacramental alguno con respecto a la vida de ultratumba de los fieles. En Mesopotamia se conocían ritos y doctrinas esotéricas, a las que se ha dado en llamar «misterio divino». Pero su conocimiento era un privilegio de los sacerdotes. De ahí que siga siendo lo más probable que fueran los griegos o los semigriegos los primeros en dar forma mistérica, según el modelo de sus misterios, a los cultos extranjeros, sobre la base de similitudes ocasionalmente existentes. Que esto no podía suceder sin una considerable asimilación a la mentalidad griega es evidente. A la inversa, los elementos extranjeros pudieron mantenerse ampliamente por radicar precisamente en ellos el atractivo de los nuevos cultos. En lo que sigue se tratarán los más importantes de los cultos mistéricos orientales.

[50] Cf. W. Quandt, *Orphei Hymni* (Berlín 1955).
[51] Cf. Luciano, *Alexander* 38ss.
[52] Luciano, *ibíd.* 25.

IV. CIBELE Y ATIS

1. Cíbele, la Gran Diosa Madre, y su pareja, el dios juvenil Atis o Papas, son originarios de Asia Menor, en donde su culto se había difundido en Frigia, Lidia y Galacia. Su foco principal estaba en la ciudad de Pesinunte. En ella gobernaba una realeza sacra, cuyos titulares oficiaban como sacerdotes de Atis y llevaban su nombre. Los llamados *metragyrtai,* sacerdotes mendicantes que iban de país en país, desarrollaron una gran actividad misionera en pro de la Gran Diosa de la fertilidad. En Egipto halló acogida en la corte, pero no se hizo popular. En Grecia tropezó también el nuevo culto con resistencia por su carácter parcialmente bárbaro, pero halló devotos entusiastas en las ciudades portuarias, parte de cuya población era de procedencia microasiática. El año 304 a. C. fue introducido en Roma por indicación de un oráculo sibilino: se fue a buscar al Oriente el meteorito sagrado de la diosa, porque se esperaba recibir ayuda de él frente a Cartago [53]. Tras la victoria sobre Aníbal, la diosa obtuvo un santuario en el Palatino. El culto de la Magna Mater, como se la llamó desde entonces, permaneció casi aislado, porque se descubrieron en él rasgos equívocos, extraños por completo al talante romano [54]. Tan sólo podían atender el culto sacerdotes frigios; a los ciudadanos les estaba prohibido la participación en las santas orgías. Fue con Claudio cuando por primera vez estas limitaciones cedieron el paso a una decidida predilección. El príncipe advino el dirigente supremo del culto, que desde entonces penetró, como parte integrante de la religión romana, en todas las provincias latinas. En Roma, Atis absorbió definitivamente al dios lunar microasiático, Men; fue tenido por una divinidad solar y se le identificó con Adonis, Baco, Pan, Osiris y Mitra. Como *Pantheos* llevaba simultáneamente la corona de rayos y la luna creciente [55]. Su culto terminó con su disolución oficial y la confiscación de sus fondos el año 415.

2. El mito de Atis existía en una doble forma. Según la tradición lidia, Atis era un muchacho que trajo a los habitantes de Lidia como *orgia* de Cíbele, pero fue muerto por un jabalí enviado por Zeus [56]. Según la tradición frigia, procedente de Pesinunte, Atis fue el amado o el hijo de la Madre de los dioses, que en un arrebato de locura, impuesto por ésta como castigo a su infidelidad, se emasculó a sí mismo, muriendo a consecuencia de ello [57]. La emasculación, que reaparece en todas las variantes de esta segunda tradición, debe entenderse como una etiología cultural *(vide infra).* Según Ovidio *(Met.* X 103ss), Atis, una vez muerto, se transformó en pino, que desde entonces es el árbol sagrado de Cíbele. Atis aparece con frecuencia cubierto con el gorro frigio y sentado en un

[53] Livio, XXIX 10, 4ss.
[54] Es clara la repugnancia que inspiraba a Catulo (63, 91-93).
[55] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.º 145.
[56] Pausanias, VII 17.
[57] Ovidio, *Fasti* IV 223ss; Juliano, *Or.* IV 170As.

trono junto a Cíbele, o realizando con ella su viaje triunfal en un carro tirado por leones [58]. Empero, tan sólo una vez se habla *expressis verbis* de su resurrección [59].

3. De lo que mejor información poseemos es sobre la fiesta principal en Roma [60]. El 15 de marzo se llevaban juncos al templo. El 22 de marzo los *dendrophori,* que también desempeñaban un gran papel en la vida ciudadana, portaban hasta el Palatino por las calles de la ciudad un pino, cortado en el bosque sagrado, rodeado de cintas de lana y adornado con los instrumentos del culto (címbalos, timbales, flautas, etc.). Durante los días consagrados a la lamentación fúnebre por la muerte de Atis les estaba prohibido a los participantes el comercio sexual, comer pan y simientes y ciertas clases de pescado. El 24 de marzo, llamado día de la sangre, el duelo por Atis llegaba al colmo. Los cofrades que ya estaban castrados *(galli),* cayendo en trance paroxístico bajo el estruendo de los instrumentos musicales frigios, se desgarraban la carne con látigos de nudos, ensangrentándose los brazos y los hombros. La sangre la esparcían sobre el altar del dios. Los novicios se castraban con instrumentos arcaicos para ser recibidos en el círculo de los *galli.* Evidentemente, lo que se quería demostrar era la superación de toda sexualidad. A este fin servía también quizá la extraña costumbre de los castrados de portar vestimenta femenina, en tanto que la diosa llevaba vestidos de hombre. El 25 de marzo se consagraba a la alegría por la resurrección del dios a los dos días de su muerte. El 27 de marzo se conducía en una gran procesión la imagen cultual de Cíbele sobre un carro tirado por vacas hasta el Almón, un riachuelo donde se la bañaba juntamente con el vehículo.

4. Verosímilmente, se refiere a Atis (o a Osiris) la noticia transmitida por Fírmico Materno *(De errore prof. relig.* 22, 1 y 3) de que, al final del lamento mortuorio, un sacerdote ungía el cuello de los mistas, murmurando estas palabras: «Alegraos vosotros los mistas, porque el dios se ha salvado y, después de todos nuestros padecimientos, se nos hará partícipes de la salvación (σωτηρία)». A una especie de banquete sagrado alude una fórmula de profesión de fe transmitida por Fírmico Materno *(ibíd.* 18): «He comido del timbal, he bebido del címbalo, me he transformado en un mista de Atis». La versión algo diferente de la misma fórmula en Clemente de Alejandría *(Protrep.* 15) termina con las palabras: «He penetrado en el *adyton*». Hasta hoy no se ha resuelto la cuestión de si la palabra empleada aquí para *adyton,* a saber: παστός, se ha de traducir literalmente por «cámara nupcial», como si se hubiera de entender un matrimonio sagrado del iniciado con la Madre de los dioses. Se ha objetado a esta interpretación que falta en el mito un modelo correlativo. Más conocido nos es el *taurobolium,* atestiguado por vez primera

[58] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 137-141.
[59] Fírmico Materno, *De errore prof. relig.* 3.
[60] La serie y los nombres de los días festivos los llevaba el calendario filocálico, CIL I², 312.

en las inscripciones del siglo II d. C., una especie de bautismo de sangre, sobre cuyo desarrollo nos ha conservado el poeta cristiano Prudencio (*ca.* 400) una impresionante descripción [61]. El mista descendía a una fosa cubierta por un entarimado con agujeros, sobre el cual se degollaba un toro cuya sangre dejaba correr el iniciando por su cabeza y la absorbía ansiosamente con la lengua. El toro tal vez representaba a Atis. A continuación, el mista se presentaba ante la multitud para recibir las felicitaciones de ésta. Se le estimaba, según dice una inscripción tardía (de 376 d. C.) como un *in aeternum renatus* [62]. Sin duda alguna, todo ello constituía un drástico rito de expiación y de renacimiento. No en vano se celebraba el día del taurobolio como un natalicio [63]. Pero no se trata de un rito iniciatorio, cumplido de una vez para siempre, como cabría esperar. Antes bien, se reservaba para hombres y mujeres que ocupaban ya una alta posición en la comunidad. En Prudencio es un sumo sacerdote quien lo recibe. Un testimonio epigráfico atestigua que se repetía cada veinte años [64]. Era posible incluso realizarlo en favor de otro, sobre todo del Emperador romano.

5. Emparentado con el culto de Cíbele-Atis está el de Sabazio, un dios oriundo asimismo de Frigia y llamado también Savazios, Sabos y de formas parecidas [65]. A finales del siglo V a. C. llegó a Atenas, extendiéndose posteriormente por el Imperio romano, aunque sin alcanzar la importancia de Cíbele y Atis. Los judíos del Asia Menor identificaron a Sabazio con Yahvé como dios del *šabbat,* sincretismo conocido ya en Roma el año 139 a. C. [66]. También tienen un colorido sincrético las representaciones de ultratumba de los devotos de Sabazio, según aparecen éstas en las célebres pinturas del sepulcro de Vincentius en Roma a mediados del siglo III d. C. [67]. Un *angelus bonus* conduce al iniciado al banquete de los bienaventurados. Una prefiguración del mismo la experimentaba el mista de Sabazio en el banquete sacro con el que concluía la iniciación nocturna. En el puesto central de los ritos secretos se hallaba la serpiente como representante de la divinidad. El mista se la pasaba por su regazo, simbolizando con ello la unión amorosa con la divinidad [68]. Por lo demás, los ritos expiatorios y purificatorios desempeñaban un importante papel [69] y se portaba en solemnes procesiones la cesta con la serpiente sagrada y el *liknon,* la criba de los granos, al son de la música, entre danzas frenéticas

[61] Prudencio, *Peristephanon* X 1008ss. Para conmemorar los taurobolios (o criobolios) se erigían con frecuencia altares, de los que se han conservado algunos. Cf. H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 151-153.

[62] CIL VI, 510.

[63] CIL XIII, 573.

[64] Dessau, *Inscr. Lat. Select.* 4154.

[65] La descripción más detallada de este culto misterioso, pero no oculto, la ofrece Demóstenes, *Or.* XVIII 259ss.

[66] Valerio Máximo, I 3, 2.

[67] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.º 162.

[68] Arnobio, V 21.

[69] Jámblico, *De mysteriis* III 10.

y exclamaciones extáticas de «Evoi, Saboi». No se ha dado una interpretación satisfactoria a las manos de bronce que muestran la forma de la *benedictio latina*[70], encontradas sobre todo en Italia y en los territorios fronterizos del Imperio; probablemente son exvotos ofrecidos por un parto feliz. A Sabazio se le veneraba especialmente como dios de la vida y como médico favorecedor del parto de las mujeres y dispensador del crecimiento de los niños.

[70] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt*, n.º 162.

1. *Iupiter Dolichenus.* En Doliche, pequeña ciudad de la región de Commagene, situada al norte de Siria, se adoró en época romana un dios, representado por lo regular cabalgando sobre un toro que camina hacia la derecha [71]. En su mano izquierda sostiene la piedra del trueno y con la diestra levanta la doble hacha. Se cubre con un gorro frigio y está armado de punta en blanco [72]. Este dios, conocido por los testimonios arqueológicos, especialmente por un crecido número de inscripciones votivas, fue introducido desde la época de Vespasiano por soldados, comerciantes y esclavos sirios en Occidente, donde penetró como Júpiter Doliqueno hasta el Rin e incluso las Galias y Britania. Sus devotos —fundamentalmente legionarios romanos— se llamaban entre sí *fratres* y se sentían «elegidos de su dios». Esta primitiva divinidad del rayo fue un precursor de Mitra. Le caracteriza la universalidad. Era a la vez *conservator totius mundi* y *exhibitor invictus* y recibía el epíteto de *sanctus.* De su culto apenas sabemos nada. Sus templos, por lo general pequeños, disponían de una fuente o de una cisterna, lo que es indicio de lavatorios cultuales. Había además pilas de agua de iniciación. Da la impresión de que se sacaba la imagen del dios en procesiones solemnes. En Roma tuvo un santuario en el Aventino y otro en el Esquilino.

2. *Dea Syria* [73]. La diosa ancestral del linaje, Atargatis, poseía un santuario famoso en Hierápolis, junto al Eufrates. Como esposa de Hadad, era una divinidad de la procreación y de fertilidad; el falo figuraba entre los símbolos de su culto. Gracias a esta peculiaridad, pronto se transformó en una diosa de la naturaleza en general, incluso en una diosa panteística del destino, rectora de la vida de los hombres y del curso de las cosas. Con esta función fue introducida en los siglos III y II a. C. por los esclavos sirios en las ciudades portuarias griegas, en Delos, Sicilia y Roma; finalmente, las tropas orientales la llevaron hasta Britania como Diosa siria. Al igual que Cíbele, tiene junto a sí dos leones. En Askalon se representaba en figura de pescadora a Derketo, otro de los nombres de Atargatis. Muy difundida era la imagen que la presentaba con una corona de murallas rodeada de rayos, con una rueca en una mano y un cetro en la otra. El mito refería cómo nació la diosa de un enorme huevo que echaron los peces a tierra e incubó una paloma [74]. Según otra tradición, la diosa caería en el Eufrates, o en un estanque, y habría sido salvada por los peces. Estas tradiciones pretenden dar una etiología al hecho de que los sirios no comieran peces y consideraran divinas a las palomas. Todo templo de la Dea Syria tenía un estanque. Sus misterios tan sólo están atestiguados en un

[71] Los monumentos en P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus* (París 1951).
[72] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 116-122.
[73] Cf. el escrito de Luciano, de autenticidad dudosa, *Sobre la diosa Siria.*
[74] *Nigidi Figuli operum reliquiae* (ed. Swoboda) 126ss.

decreto honorífico de Thuria en Mesenia (siglo I a. C.), pero se celebraban quizá también en Delos, donde su templo contaba con un teatro [75]. Por Luciano *(Lucius* 35ss) y Apuleyo *(Met.* VIII 24ss) tenemos noticia de sus sacerdotes mendicantes orientales, que, llevando sobre un asno la imagen de la diosa, recorrían los países y hacían colecta entre los espectadores de sus sangrientas danzas extáticas y sus oráculos, lo que seguramente es un fenómeno decadente de época tardía. Asimismo, quizá se introdujera tardíamente la autoemasculación en el culto de Hierápolis. Todavía se discute si desempeñaba algún papel en su culto la prostitución sagrada en los templos, propia de los cultos fenicio y púnico de Astarté.

3. *Adonis.* Adonis, el dios fenicio de la vegetación, cuya sede principal se hallaba en Biblos, lo atestigua ya Safo para Lesbos en el siglo VII a. C. [76]. Tal vez tenga algo que ver con su temprana penetración en la Hélade el hecho de carecer su culto de misterios. El mito tiene una fuerte impronta griega. Una de sus formas cuenta cómo Perséfone no quiere devolverle Adonis a Afrodita, que se lo había entregado en custodia, de tal modo que Zeus tiene que dirimir su disputa, decidiendo que Adonis pertenezca medio año a cada una de ellas [77]. Mejor representada está otra forma del mito, que probablemente conserva rasgos antiguos: Adonis, amante de Afrodita, es mortalmente herido en una cacería por un jabalí [78]. Para el culto tan sólo son de importancia la muerte de Adonis y el duelo por ella, en el que queda inmersa toda la naturaleza. La fiesta de las *Adonia* se celebraba anualmente en verano durante dos días. Teócrito (XV) la describe con minuciosidad en el caso de Alejandría (antes incluso del 260 a. C.). El primer día tiene lugar una exhibición, en la que se mostraba a la piadosa muchedumbre la unión nupcial en el lecho de Afrodita y Adonis. Dos muñecos de madera yacían sobre tapices de púrpura rodeados de oro, marfil y frutas de la estación, mientras revoloteaban los Erotes por encima. Era éste un día de alegría para las mujeres, que constituían en realidad el núcleo de las devotas del joven dios. Al segundo día tenía lugar el gran lamento fúnebre. Las mujeres llevaban con gestos de desesperación al amado muerto a la playa, pero su treno funerario no sólo contenía quejas de dolor, sino también la súplica de un propicio retorno para el año siguiente. Cuatrocientos años aproximadamente después [79] todavía se hacían en Biblos el primer día lamentos y sacrificios funerarios y se celebraba el segundo como el día de la resurrección, durante el cual las mujeres tenían que aparecer con el cabello cortado. La cabeza de Adonis, tras siete días de estancia en el mar, llegaba de Egipto a Biblos empujada por las olas. Típicos de las fiestas de Adonis son, por último, los llamados jardincillos de Adonis, que aparecen por vez primera en pinturas cerámi-

[75] N. Valmin, *Inscriptions de Messénie:* «Bull. Société des Lettres» (Lund 1928-1929) 123ss, y P. Roussel, *Délos* (París 1916) 259ss.
[76] E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca* I, 4 (Berlín ²1936) 15, 65, 76.
[77] Pseudo-Apolodoro, III 14, 3ss; *Schol. Teocr.* III 48, 143ss.
[78] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 103-105.
[79] Luciano, *De Dea Syria* 6ss.

cas atenienses de *ca.* 400 a. C. [80]. Las mujeres ponían en el tejado de su casa tiestos, donde se habían plantado semillas de plantas de rápido crecimiento. Símbolo en su origen, tal vez, del renacimiento de la naturaleza en primavera, servían de comparación al florecimiento y muerte prematura del dios. Se llevaban juntamente con el dios muerto y se arrojaban a las fuentes. Las mujeres representaban a Afrodita y a su divino consorte en estas ceremonias. No se puede determinar si los fieles de Adonis fundaban en el culto esperanzas personales de ultratumba.

[80] Cf. sobre esto Is 17,10ss.

VI. MITRA

1. Mitra es un antiguo dios iranio del cielo y de la luz, a quien se alaba en el *Avesta* como protector de los tratados y encarnación de la fidelidad a los mismos. Aproximadamente desde el 400 a. C. aparece en inscripciones de la dinastía Aqueménide junto a Ahura-Mazda y Anahita. En la corte de Persia se celebraba brillantemente su fiesta, la Mithrakana. Mitra penetró en Occidente con la expansión del Imperio persa. En Babilonia la creencia en Mitra se combinó con toda suerte de ideas astrológicas y escatológicas, juntamente con las cuales llegó, por último, al Asia Menor. Prestigiosos magos fueron allí activos misioneros suyos. Presumiblemente fueron ellos los que de una manera gradual dieron forma mistérica al culto de Mitra. Según Plutarco (*Pompeius* 24), fueron los piratas cilicios vencidos por Pompeyo quienes por primera vez dieron a conocer al Occidente los misterios de Mitra. En Grecia, sin embargo, Mitra no pudo arraigar. La antigua aversión a los influjos persas seguía persistiendo. En cambio, fue enorme el éxito del dios persa en Italia y en las provincias latinas, donde fue introducido por los comerciantes, los esclavos y los soldados orientales. Gracias a su carácter guerrero, se convirtió en el dios tutelar de las legiones romanas. Sobre todo en las fronteras del Imperio se han conservado múltiples santuarios suyos, los llamados *Mithraea.* Sólo en Roma debió de haber alrededor de un centenar de ellos. El culto extranjero se puso de moda cuando Cómodo se hizo iniciar en él a finales del siglo II d. C. [81]. Con Diocleciano se elevó Mitra a la categoría de dios estatal y fue considerado ya como «defensor del Imperio» [82]. El 25 de diciembre se celebraba el natalicio del *Sol invictus,* con el que desde hacía mucho tiempo se había identificado a Mitra. Su culto, tras un breve período de florecimiento con Juliano, llegó a su fin en la época de Teodosio el Grande (394). Hasta entonces fue una religión de marcado carácter varonil.

2. Los diversos rasgos de Mitra tienen que inferirse sobre todo de los monumentos [83]. Los motivos proceden en lo fundamental del círculo de creencias iranias, pero muestran amplios influjos helenísticos en su forma de exponerse. Mitra nació de manera milagrosa de una roca, que simboliza el cielo [84]. Los pastores fueron los primeros en dirigir sus plegarias al niño desnudo, tan sólo cubierto con un gorro frigio. La lucha principal del joven dios fue con el toro salvaje que pacía tranquilamente o se encontraba en una casa. Mitra lo captura y lo conduce, cabalgando

[81] Lampridio, *Comm.* 9.
[82] CIL III, 4413.
[83] Amplia colección de materiales en M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I-II (La Haya 1956-1960). Más accesible es H. Haas y J. Leipoldt, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religion des Mithra* (Leipzig 1930).
[84] H. Haas y J. Leipoldt, *Mithra,* n.os 16 y 17.

sobre su lomo, a su caverna, de la que, empero, el toro se escapa. Por mandato del dios solar (transmitido por un cuervo), Mitra se apodera de él por segunda vez, salta de lado sobre su lomo y le hiere mortalmente con su puñal en el cuello. Pero esta muerte significa una nueva creación. De la sangre del animal crece la cepa y de su cola brotan espigas de trigo. El perro y la serpiente buscan ávidamente su sangre, en tanto que el escorpión trata de envenenar su esperma, que después dará vida a toda clase de animales útiles. El Sol y la Luna están presentes y a menudo también los siete planetas, o los cuatro dioses de los vientos, o las cuatro estaciones, indicándose con ello la importancia cósmica del acto salvador. Mitra se muestra ulteriormente como protector del mundo y del género humano. Durante un período de sequía impuesto por Ahriman hace brotar de un flechazo agua de una roca. Finalmente, Helios-Sol se arrodilla ante Mitra; evidentemente también forzado, recibe de él el espaldarazo, le tiende la diestra y celebra en compañía suya un banquete, terminado el cual ambos dioses ascienden al cielo en la cuadriga del dios solar. Un final escatológico corona el mito. Tras la victoria final en la lucha contra las tropas de Ahriman, Mitra hace resucitar a los muertos y destruye el mundo [85] después de haber conducido las almas de los muertos a la esfera más alta de las estrellas.

3. No se puede afirmar que las particularidades del mito se representaran dramáticamente en el culto, pero había procesiones sagradas cuyos participantes se mostraban en figura de animales [86]. Papel no pequeño desempeñaban en los templos los relieves y las pinturas cultuales, cuyo tema principal es el degüello del toro. La imagen cultual se hallaba en el fondo de la sala principal, concebida como una gruta, en cuyos lados más largos se extendían bancos [87]. Esta cripta se hallaba a nivel más bajo que el resto del santuario. Los hallazgos de lámparas indican que se producían refinados efectos de iluminación. Gracias a la polémica de los Padres de la Iglesia se conocen relativamente bien dos sacramentos del culto de Mitra. Su parecido con los sacramentos cristianos lo percibieron ya los Padres de la Iglesia, que los interpretaron como burdas imitaciones del diablo. La admisión en la comunidad se realizaba mediante el bautizo del neófito en la gruta bautismal existente en todo *Mithraeum* [88]. Su efecto era el de purificar los pecados morales e introducir a una nueva existencia. Se conocía, asimismo, un banquete sagrado en el que los mistas ingerían pan y agua mezclados con miel y vino [89]. Verosímilmente, tan sólo podían participar en él los iniciados de grado superior; los mistas de grado inferior servían la mesa. El sacerdote pronunciaba palabras de bendición. Quizá fueran parecidas a las conservadas en un grafito del *Mithraeum* del Aventino (*ca.* 200 d. C.): «Salvaste a los hombres con el derramamiento

[85] Tertuliano, *De praescr. haeret.* 40.
[86] H. Haas y J. Leipoldt, *Mithra,* n.º 46.
[87] H. Haas y J. Leipoldt, *Mithra,* n.º 7.
[88] Tertuliano, *De bapt.* 5.
[89] Justino, *Apol.* I 66, 4; Tertuliano, *De praescr. haer.* 40.

de sangre eterna»[90]. La sangre del toro o el banquete cultual, según eso, prometían a los mistas la existencia celestial y la resurrección.

4. Los miembros de las cofradías cultuales estaban divididos en siete grados de iniciación: *corax, nymphus, miles, leo, Perses, heliodromus* y *pater*. Los tres primeros grados constituían el grupo de los sirvientes, y los otros cuatro, el de los participantes en los misterios[91]. Cada uno de los siete grados estaba bajo la protección de un planeta[92]. Todavía se discute la interpretación de los nombres. En algunos de ellos pueden vislumbrarse relaciones con el mito de Mitra. Lo que sí es seguro es que a cada grado le correspondía un atuendo o un símbolo especial, cuya entrega se hacía solemnemente. Al menos, antes de la iniciación se sometía a los novicios a duras pruebas. En las pinturas murales del *Mithraeum* de Capua se ve al neófito desnudo, sentado o arrodillado en el suelo, con los ojos vendados y las manos atadas a la espalda. Otro yace desnudo en el suelo, mientras una serpiente repta por su espalda[93]. Quien quería llegar a *miles* estaba obligado a pronunciar un *sacramentum,* un juramento[94]: tenía que referirse a una corona que se le tendía sobre una espada y afirmar que Mitra era su única corona. Asimismo, a los «soldados» de Mitra se les marcaba en la frente con un hierro candente (distintivo o tatuaje). Se consagraban así al servicio en las legiones del *deus invictus.* Es aleccionador el hecho de que también hubiera una iniciación al grado de *Perses:* con ello no se negaba el origen iranio. Incluso en la lengua del culto se conservaban nociones y fórmulas persas. El título de *pater,* o de *pater patrum,* indica que la comunidad se sentía como una gran familia. De hecho, los mistas se consideraban entre sí como «hermanos», *fratres.* Mitra no sólo era su señor divino, sino también su camarada, *comes* y *socius.* En grado mucho mayor que otras divinidades mistéricas, el triunfal matador del toro servía de arquetipo y modelo estimulante. Esto precisamente hacía del culto de Mitra un peligroso rival del joven cristianismo. Como compañeros terrestres del jefe de sus camaradas celestes, los devotos de Mitra observaban con seriedad una moral estricta que incluso podía obligarles a la ascesis sexual. Sufragaban los gastos de las comunidades las ofrendas voluntarias de sus miembros, en especial las de sus ricos *patroni*[95]. El número de fieles difícilmente rebasaría el centenar: lo indica así la relativa pequeñez de los santuarios conservados. Se prefería, en cambio, fundar varias comunidades en el mismo lugar[96].

[90] Citado por M. J. Vermaseren, RGG³ IV, 1022.

[91] Porfirio, *De abstinentia* IV 16.

[92] Según se puede reconocer en las pinturas murales de los mitreos de Santa Prisca y Ostia.

[93] H. Haas y J. Leipoldt, *Mithra,* n.os 43-45.

[94] Tertuliano, *De corona* 15.

[95] Cf., por ejemplo, CIL VI, 556 y 716.

[96] La llamada *Mithrasliturgie,* que editó A. Dieterich (Leipzig ³1923), de acuerdo con el estado actual de la investigación, no tiene nada que ver con el culto de Mitra y por eso no se considera aquí.

1. Los comienzos helenísticos del culto de Isis y Sarapis remontan a la política religiosa de los Ptolomeos. Para crear un culto común a los dos sectores de población que habitaban en el país, los egipcios y los griegos, Ptolomeo I, hijo de Lago, introdujo a finales del siglo IV a. C. en Alejandría la devoción del «nuevo dios» Sarapis. Tras él se ocultaba el antiguo dios egipcio del mundo subterráneo de Menfis, Osiris-Apis, cuyo nombre había sido ya helenizado en la forma de Sarapis o Serapis. El carácter sincrético de todo el proceso lo manifiesta el hecho de que le asesoraran al rey como consejeros un sacerdote egipcio, Manetón, y un sacerdote griego, el Eumólpida Timóteo de Eleusis [97]. Como en el antiguo culto egipcio de Osiris, junto al nuevo dios estatal aparecieron Isis, Thot y Anubis; sin embargo, todos estos dioses se helenizaron en su aspecto exterior y sus textos sagrados se fueron traduciendo gradualmente al griego. Cuándo empezó el nuevo culto que adoptó deliberadamente la forma mistérica del de Deméter no lo sabemos, pero ya hacia el 220 a. C., como muy tarde, había en Delos colegios privados que practicaban un culto mistérico helenístico-egipcio. En Grecia fue un foco de los misterios de Isis la gran ciudad portuaria de Corinto [98]. A mediados del siglo II a. C. pudieron estos misterios arraigar al sur de Italia, en Puteoli y Pompeya. En época de Sula se constituyó en Roma el colegio mistérico de los pastóforos [99]. De esta manera, los misterios egipcios se propagaron por la totalidad del mundo helenístico. Cierto es que en la época de la decadencia de la República romana las autoridades procedieron repetidas veces con rigor contra el nuevo culto privado, porque sus sacerdotes tenían fama de hacer oficio de alcahuetes [100]. Calígula fue el primero en construirle un templo, aunque, eso sí, fuera de la ciudad, en el Campo de Marte. En el 217 Caracala revocó la proscripción del culto de Isis dentro del recinto urbano y le erigió en el interior de la ciudad un santuario estatal [101]. A partir de entonces la devoción de Isis se difundió por casi todas las provincias latinas, aunque ganó sus adeptos más bien entre los emigrantes orientales y griegos que entre la población indígena. Con el triunfo del cristianismo bajo Teodosio el Grande el culto público pereció, pero las comunidades en un principio subsistieron de manera clandestina.

2. Un relato coherente del mito, aunque realmente en su interpretación alegórico-filosófica, se encuentra por vez primera en Plutarco *(De Iside* 12-21). Su núcleo es el siguiente: Osiris, «esposo» o «hermano» de Isis, fue encerrado en un cofre por su hermano menor, Timón *(Seth),*

[97] Plutarco, *De Iside* 28.

[98] En él se desarrolla la iniciación de Lucio en Apuleyo, *Met.* XI.

[99] Apuleyo, *Met.* XI 30.

[100] Juvenal, VI 489, llama a Isis alcahueta. No en vano se la identificaba también con Afrodita o con Venus. Cf. además la sucia historia de Josefo, *Ant.* XVIII 66-80.

[101] *Hist. Aug. trig. tyr.* 25, 4.

y arrojado al Nilo. Isis, desesperada, recorre el mar y la tierra hasta encontrarle finalmente en Biblos. Pero Tifón descuartiza el cadáver y disemina sus pedazos. Isis consigue encontrarlos también y recomponerlos, de modo que Osiris despierta a una nueva vida, tras haberle ofrecido su hijo Horus (en griego, Harpócrates) un ojo suyo como comida. Horus, protegido durante mucho tiempo por su madre y educado para convertirse en vengador del asesinato, triunfa finalmente sobre Tifón. Osiris continúa viviendo en el mundo subterráneo como juez de los muertos. En su destino participa en principio el faraón y después todos los fieles que son equiparados a Osiris.

3. La Isis del antiguo mito debió de ejercer ya una poderosa atracción sobre los griegos por sus conmovedores rasgos humanos. Su destino era análogo al de Deméter en busca de su hija. Por ello no extraña que ya en el siglo VII a. C. ambas diosas de la fertilidad se identificaran como una sola en Biblos. Para Heródoto (II 59), su identidad era algo evidente. El motivo frecuentemente representado de Isis con el niño Horus [102] les hizo sentir a los griegos que podían esperar de esta diosa un «dulce amor maternal» *(dulcem matris adfectionen)* [103]. Con el tiempo fue asimilada Isis a casi todas las diosas orientales y griegas [104]. De esta manera, la diosa de los mil nombres *(Myrionyma)* se fue elevando progresivamente a la categoría de una diosa universal. Una inscripción ha dejado constancia de su carácter panteístico: «diosa Isis, la única que eres todo» *(una quae es omnia dea Isis)* [105]. Las llamadas aretologías de Isis [106] muestran palmariamente cuánto significaba para los griegos. Isis relata en primera persona, al estilo oriental, sus obras y sus virtudes. Veintidós solemnes autopredicciones revelan su universalidad en la célebre inscripción de Cime (*ca.* el siglo II a. C.). Ha creado la cultura y la moral humanas por entero, ha separado el cielo de la tierra y señalado su curso a las estrellas; impera sobre la atmósfera y el mar. Una de sus afirmaciones alude también a los misterios: «Les he mostrado a los hombres las μυήσεις». Las esperanzas de salvación que se ponían en la diosa donde más clara expresión encuentran es en su propia declaración de haber vencido a la *heirmamene,* de forma que ésta le presta ya obediencia [107].

4. El culto oficial consistió primero en dos fiestas anuales principales. Del 26 de octubre al 3 de noviembre se celebraban en Roma las *Isia,*

[102] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 37-39.

[103] Apuleyo, *Met.* XI 25, 1.

[104] Cf. la gran letanía a Isis del papiro de Oxyrrinco XI (1915) 1380, y además W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlín 1930). Cf. además Apuleyo, *Met.* XI 5. De modo parecido están atestiguadas en el caso de Sarapis las funciones de Zeus, de Plutón, de Helios y Dioniso; cf. A. Höfler, *Der Sarapishymnus des Alios Aristeides* (Stuttgart-Berlín 1935).

[105] Dessau, *Inscr. Lat. Select.* 4362.

[106] Cf. el libro mencionado *supra* (nota 104) de W. Peek y también D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* (AAL Phil.-hist. Kl. LIII, 1).

[107] Cf. W. Peek, *op. cit.* (cf. nota 104) 124, 55ss.

en las que se representaba en forma dramática el antiguo mito. El punto culminante de la fiesta lo constituían dos motivos: la busca dolorosa de Isis y su jubiloso hallazgo de Osiris muerto. En todo ello desempeñaba un papel importante el sacerdote de Anubis, el dios caracterizado por la cabeza de perro. Al final, la comunidad exclamaba al unísono: «Lo hemos encontrado, nos regocijamos» [108]. El curso del nacer y del perecer podía empezar de nuevo. La otra fiesta anual se celebraba el 5 de marzo con motivo de la reanudación de la navegación, en cuya divinidad tutelar se había erigido Isis [109]. El nombre de la fiesta era el de πλοιαφέσια o, respectivamente, el de *navigium Isidis*. Ese día se botaba al mar un navío cargado de objetos preciosos, al que seguía hasta la playa un cortejo, en parte solemne y en parte licencioso, con imágenes de la diosa y símbolos del culto (*sistrum* y *kiste*) [110]. Aparte de ambas fiestas anuales, Isis y Sarapis recibían a diario un culto divino, que celebraban fundamentalmente los sacerdotes egipcios nombrados al efecto. El ritual cotidiano consistía en la apertura y en el cierre del templo. La mañana comenzaba con el despertar de la divinidad seguido del asperger, incensar, ungir, vestir y ofrecer comida a la imagen de la diosa, que era tratada como un ser humano. Como es natural, no faltaban las ofrendas de los devotos, que posteriormente sirvieron para el mantenimiento de los sacerdotes. El templo estaba abierto todo el día para las devociones. En determinados casos se permitía a los legos residir largas temporadas en los santuarios [111] para recibir consuelo y ayuda de la diosa. La literatura sagrada, a pesar de las traducciones existentes fuera de Egipto, se continuaba transmitiendo en su idioma original. Da la impresión de haberse mantenido tenazmente, sobre todo en Italia, el colorido egipcio del servicio divino. Esfinges y obeliscos, palmeras e ibis sagrados, inscripciones egipcias y jarras de agua sagrada del Nilo, sacerdotes con la cabeza afeitada, danzarines negros recordaban la patria del culto de Isis [112].

5. Sobre la iniciación secreta da un detallado informe Apuleyo en el libro undécimo de su *Metamorfosis*. Aunque el protagonista se llama Lucio, presumiblemente se trata aquí de un testimonio personal del autor [113]. Lucio, liberado por Isis de su forma de asno, se instala en el recinto del templo para hacerse mista de la diosa. Pero evidentemente no se le permite esto hasta no haberle dado Isis en persona, mediante ensueños y otras vivencias maravillosas, la orden oportuna, precisando al detalle las circunstancias. Tras haber ocurrido esto, el mistagogo instruye al novicio en los libros sagrados que se custodian en la parte más recóndita del santuario. Acto seguido, ultima Lucio las compras necesarias y se encamina después, con la comunidad reunida, al baño que sigue a

[108] Fírmico Materno, *De errore prof. relig.* 2, 9; cf. Séneca, *Apocol.* 13.
[109] Apuleyo, *Met.* XI 8-17.
[110] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 32-35.
[111] Apuleyo, *Met.* XI 17 y 19ss.
[112] H. Haas y J. Leipoldt, *Umwelt,* n.os 53 y 54.
[113] Así, W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius* (Stuttgart 1938).

continuación. En él recibe una especie de bautismo por aspersión, terminado el cual el sacerdote le da la absolución [114]. Tras estos ritos purificatorios previos, el novicio —como en el caso de Dioniso— debe ayunar durante diez días. Transcurridos éstos, es conducido, a la caída del sol, con un tosco vestido de lino al *adyton*. Antes le habían entregado los otros mistas regalos (¿de despedida?). Sobre lo que sucede después en secreto se expresa Apuleyo de un modo alusivo y formulario (XI 23, 8): «Llegué a la frontera de la muerte, y tras haber traspasado el umbral de Proserpina y recorrido todos los elementos, regresé. En plena noche vi brillar con clara luz el sol; llegué a la presencia de los dioses superiores e inferiores y les dirigí mi plegaria desde muy cerca». Este proceso nocturno no se puede explicar en todos sus pormenores. Sin embargo, queda fuera de dudas el hecho de que Lucio pasó por la experiencia de realizar un viaje a través del mundo inferior y superior, a saber: en virtud de un rito cultual establecido [115]. Presumiblemente se trata de un pasaje por doce zonas con doce transformaciones [116], terminado el cual el mista aparece «iniciado con doce vestidos» para aparecer revestido finalmente de una «estola olímpica» sobre un estrado de madera delante de la imagen cultual de la diosa y recibir la aclamación del pueblo como divinidad solar *(instar solis)*. Para la comprensión global de todo ello es importante el aserto que hizo anteriormente Lucio (XI 21, 6): «La iniciación se celebra como un signo de muerte voluntaria y como una liberación concedida graciosamente». La salvación *(salus)* consiste en que el mista se transforma en *renatus* e *instar solis,* es decir, en un ser divino gracias a un renacimiento. Tampoco resulta muy claro cómo se concebía la nueva existencia. Evidentemente se pensaba en una prolongación de la vida terrena, a saber: de una manera divina [117]. Al menos, no se habla *expressis verbis* de una concesión de la inmortalidad. En cambio, se hace hincapié en el hecho de que el iniciado toma sobre sí voluntariamente el yugo del servicio y, como servidor de Isis, triunfa alegremente sobre el destino *(Fortuna;* XI 15, 4s).

Junto a los misterios de Isis hubo también misterios de Osiris (XI 26-30). Al llegar Lucio de Corinto a Roma, le exige Isis en sueños una nueva iniciación, a saber: en los misterios del «invencible Osiris». Poco después, le exigen los dioses a Lucio una tercera iniciación, a la que va unida la entrada en el colegio de los pastóforos. Evidentemente se trata de los misterios de Isis y de Osiris. La explicación que se le ocurre a uno,

[114] Esto indican tal vez las palabras *praefatus deum veniam* en Apuleyo, *Met.* XI 23, 2.

[115] Este descubrimiento se debe a M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten* (Heidelberg 1917) 19ss.

[116] Así, W. Wittmann, *op. cit.* (cf. nota 113) apéndice 24; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II (Munich 1950) 608, piensa en los doce signos del zodíaco.

[117] La bendición de la diosa consiste en «conducir de nuevo a aquellos para quienes ha transcurrido el límite temporal de su vida y se encuentran ya en el umbral de la luz que cesa, a una vida de una nueva salvación» (XI 21, 6).

la de que se trata en cada caso de una iniciación de rango superior, no encuentra apoyo alguno en el texto. Tal vez cada comunidad mistérica exigía simplemente una nueva iniciación. En todo caso, se considera la triple iniciación como una gracia especial de los dioses y como base de la certeza de ser un *semper beatus* (XI 29, 4).

GÜNTER HAUFE

IV

EL CULTO AL SOBERANO Y LA IDEA DE LA PAZ

BIBLIOGRAFIA

MANUALES:

L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai 1957); F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes* I-II (Stuttgart 1957-1960). Puede verse una amplia bibliografía en Cerfaux-Tondriau; también, hasta 1947, en J. Tondriau, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 5 (1948) 106-125.

OBRAS DE CONJUNTO:

E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* (Klio 1; 1901) 51-146; O. Weinreich, *Antikes Gottmenschentum:* «Neue Jahrbücher f. Wiss. u. Jugendbildung» 2 (1926) 633-651; Lily Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown 1931); F. Taeger, *Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult:* ARW 32 (1935) 282-292; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II (Munich [2]1961) 132-185, 384-395; *The Sacral Kingship.* Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Roma, abril 1955) («Numen», Supl. IV; Leiden 1959).

SOBRE I: ORIENTE:

H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948); A. Aymard, *L'Orient et la Grèce antique* (París 1955), magnífica historia de la cultura.

GRECIA:

Además de la bibliografía indicada antes y después, cf. H. E. Stier, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ (Berlín 1927); E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia* (Avhandlinger Norske Videnskaps-Akademi i Oslo 2; 1931); L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1-2 (Viena 1935-1936); F. Dirlmeier, ΘΕΟΦΙΛΙΑ-ΦΙΛΟΘΕΙΑ: «Philologus» 90 (1935) 57-77, 176-193; Al Alföldi, *Gewaltherrscher und Theaterkönig,* en *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend Jr.* (Princeton 1955) 15-55; Chr. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata 14; Munich 1956).

SOBRE II: ALEJANDRO MAGNO:

J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* I (Leipzig-Berlín [3]1927) esp. 384-389; II ([2]1926) 376-404; A. D. Nock, *Notes on Ruler-Cult:* JHS 48 (1928) 21-43; U. Wilcken, *Alexanders Zur in die Oase Siwa:* SAB (1928) 576-603; íd., SAB (1930) 159-176; íd., *Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes:* SAB (1938) 298-321; W. W. Tarn, *Alexander the Great* II (Cambridge 1948) esp. 347-374; G. Kleiner, *Das Bildnis Alexanders des Grossen:* «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts» 65-66 (1950-1951) 206-230; F. Taeger, *Alexander der Grosse und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes:* «Historische Zeitschrift» 172 (1951) 225-244; íd., *Alexanders Gottkönigsgedanke und die Bewusstseinslage der Griechen und Makedonen,* en *The Sacral Kingship* (cf. *supra)* 394-406.

SOBRE III: EGIPTO:

W. Schubart, *Das Königsbild des Hellenismus:* «Antike» 13 (1937) 272-288; íd., *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus* (AO 32, 2; Leipzig 1937); Cornelia E. Visser, *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien,* Phil. Diss. (Amsterdam 1938).

REINO SELEUCIDA:

E. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (París 1938), esp. 236-257; J. Tondriau, *Souverains et souveraines séleucides en divinités:* «Le Muséon» 61 (1948) 171-182; B. Lifshitz, *Sur le culte dynastique des Séleucides:* RB 70 (1963) 75-81.

DEMETRIOS POLIORKETES:

K. Scott, *The Deification of Demetrius Poliorketes:* «American Journal of Philology» 49 (1928) 137-166, 217-239; V. Ehrenberg, *Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes:* «Antike» 7 (1931) 279-297; E. Cappellano, *Il fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorkete* (Turín 1954).

SOBRE IV: ROMA:

E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult* (Tubinga 1919); E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose:* ARW 27 (1929) 1-34; S. Eitrem, *Zur Apotheose:* «Symb. Osl.» 10 (1931) 31-56; 11 (1932) 11-34; 15-16 (1936) 111-137; O. Immisch, *Zum antiken Herrscherkult,* en *Aus Roms Zeitwende* (Leipzig 1931) 1-36; Aline L. Abaecherli, *The Institution of Imperial Cult in the Western Provinces of the Roman Empire:* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 11 (1935) 153-186; M. P. Charlesworth, *Some Observations on Ruler-Cult, especially in Rome:* HThR 28 (1935) 5-44; íd., *The Virtues of a Roman Emperor:* «Proceedings if the British Academy» (1937) 105-133; H. P. L'Orange, *Sol invictus Imperator. Ein Beitrag zur Apotheose:* «Symb. Osl.» 14 (1935) 86-114; íd., *Apotheosis in Ancient Portraiture* (Oslo 1947); K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians* (Stuttgart-Berlín 1936); D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (París 1939); W. Ensslin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden:* SAM (1943) 6; A. Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe:* «Röm. Mitt.» 49 (1934) 1-118; íd., *Insignien und Tracht der römischen Kaiser:* «Röm. Mitt.» 50 (1935) 1-171; íd., *Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik:* «Museum Helveticum» 7 (1950) 1-13; 8 (1951) 190-215; 9 (1952) 204-243; 10 (1953) 103-124; 11 (1954) 133-169; íd., *Studien über Caesars Monarchie:* «Årsberettelse» (Lund 1952-1953) 1-86; L. Koep, *Consecratio:* RAC 3 (1957) 284-294; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte,* en *Handbuch der*

Altertumswissenschaft V/4 (Munich 1959) 294-326; E. Stauffer, *Christus und die Caesaren* (Hamburgo [5]1960); W. Burkert, *Caesar und Romulus-Quirinus:* «Historia» 11 (1962) 356-376.

SOBRE LA IDEA DE LA PAZ:

H. Windisch, *Fridensbringer-Gottessöhne:* ZNW 24 (1925) 240-260; H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (NPhU 3; Berlín 1926); W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt* («Philologus», Suppl. 31, 1; Leipzig 1938).

SOBRE EL CONCEPTO DE SOTER:

P. Wendland, ΣΩΤΗΡ: ZNW 5 (1904) 335-353; H. Lietzmann, *Der Weltheiland* (Bonn 1909) = TU 67 (Berlín 1958) 25-62; F. Dornseiff, en Pauly-Wissowa, RE 2, R. III, 1211-1221; M. P. Nilsson, I[2], 184s, 390s; F. J. Dölger, Ὁ σωτήρ: «Antike und Christentum» 6 (1950) 241-275; A. D. Nock, *Soter und Euergetes,* en *Joy of Study in Honour of F. C. Grant* (Nueva York 1951) 127-148; K. Latte, RGG[3] III, 143-145.

OTROS ESTUDIOS:

Le pouvoir et le sacré: «Annales du Centre d'étude des religions» I (Bruselas 1962); J. Ijsewijn, *De sacerdotibus sacerdotiisque Alexandri Magni et Lagidarum eponymis* (Bruselas 1961); H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenkunde* (Gotinga 1964); J. C. Richard, *Incinération et inhumation aux funérailles impériales:* «Latomus» 25 (1966) 784-804; íd., *Enée, Romulus, César et les funérailles impériales:* «Mélange d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome» 78 (1966) 67-78; íd., *Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes:* «Revue des Études Latines» 44 (1966) 351-362; íd., *Tombeaux des empereurs et temples des «divi»:* «Revue de l'Histoire des Religions» 170 (1966) 127-142; R. Étienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien* (París 1958); A. S. Benjamin, *The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program:* «Hesperia» 32 (1963) 57-86; H. W. Pleket, *An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Misteries:* «Harvard Theological Review» 58 (1965) 331-347; J. C. Richard, *Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République romaine:* «Mélange d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome» 75 (1963) 303-386; B. Kötting, *Euergetes:* RAC 6 (1966) 848-860; J. Gagé, *Felicitas:* RAC 7 (1968) 711-723; E. Dinkler, *Friede:* RAC 8 (1970) 434-502.

I. ANTECEDENTES

Una realeza, elevada a la categoría de lo sagrado como cúspide de la pirámide social, se encuentra, según es sabido, en las culturas más diversas con rasgos muy distintos, constituyendo uno de los temas más fascinantes y discutidos de la ciencia de la religión. Según una concepción primitiva difundidísima, el rey o el caudillo, que frecuentemente es a la vez mago o sacerdote, está cargado de *mana* y es objeto por ello de múltiples tabús. Con el tránsito de la organización gentilicia a la organización estatal centralizada esta representación adquiere matices muy diversos, según lo han dado a conocer las modernas investigaciones sobre los primitivos estados de Egipto y Mesopotamia. Junto a una realeza divina insti-

tucionalizada, como la que se desarrolló muy pronto en Egipto a raíz de la unificación en reino del valle del Nilo y funcionó durante siglos como poderosa garantía del orden estatal, sobre una base inmanente primero y trascendente después, se encuentra en casi toda Mesopotamia una realeza por la gracia de Dios, con el cometido también de asegurar el acuerdo del orden estatal y el divino, cuyo titular, empero, como delegado, protegido o incluso hijo del dios de la ciudad, se encuentra claramente por debajo de la esfera divina. A todo ello subyace la concepción de que en el rey se manifiesta, en determinada medida, el orden óntico divino, ya se estime dicho orden algo inmanente al orden natural y social —al cambio de las estaciones del año, al trabajo organizado y a la defensa del derecho—, ya se juzgue algo cuyas decisiones proceden de lo alto. Los pueblos indoeuropeos conservaron también ideas heredadas desde antiguo sobre el carisma real, que, junto con otros restos de la primitiva religión, se dejaron sentir por mucho tiempo en la vida y en las creencias de griegos y romanos. Puede tenerse por seguro que subyacían creencias orendísticas a los epítetos homéricos de reyes y héroes tan frecuentes como δῖος, ϑεῖος o a expresiones como ἱερὴ ἴς y a otras semejantes; pero todo ello no son sino fósiles de un mundo desaparecido, de la misma manera que la antigua creencia en los poderes salutíferos del rey, es decir, en el *mana* del rey, del que depende el florecimiento de las cosechas, del ganado y de los hombres, se ha transformado en un símil de la *Odisea* (XIX 109ss) en la exigencia de piedad y justicia en el rey: la interpretación mágica del mundo ha sido sustituida por una interpretación ética sin que ésta haya podido desplazar por entero las antiguas concepciones. Estas se abrieron paso, una y otra vez, posteriormente hasta el umbral de la nueva época. En la Grecia clásica la realeza había sido suprimida o despojada, como en Esparta, de la mayor parte de su poder de hecho; en Atenas y en otros lugares, así como en Roma, una realeza cultual conservaba las funciones sacerdotales del antiguo rey patriarcal. Las reliquias de los elementos sagrados de la realeza fueron suprimidas progresivamente no sólo por el desarrollo político, sino muy en especial por esa singular evolución del *logos* y de la autonomía del hombre a que debemos las creaciones clásicas de la grecidad. Empero, subsistieron, soterrados, anhelos e ideas irracionales en amplios estratos de la población, especialmente en los territorios marginales de Grecia. El carisma que en su día correspondía al rey lo heredaron hombres que se sentían en una relación peculiarmente estrecha con la divinidad. El nombre de ϑεῖοι ἄνδρες o de ϑεῖοι ἄνθρωποι se daba a los cantores que actuaban por la gracia especial de la divinidad (ya se les califica en Homero de ϑεῖοι), a los poetas, a los videntes y a los médicos. Encarnación de este tipo de individuos son Pitágoras, sabio glorificado desde muy antiguo por el mito, y Empédocles, así como los hechiceros que hacían cambiar las condiciones climáticas, los taumaturgos, místicos, poetas y pensadores racionales. Empédocles, que pareció actualizar en su persona las posibilidades mayores del espíritu griego, nos permite lanzar una mirada al interior de su alma en esos fragmentos suyos que todavía nos hablan tan elocuentemente. Ante los griegos de Sicilia, que le con-

templaban arrobados, se mostraba como un dios [1] y, por su parte, tenía un conocimiento harto profundo de lo que significan para el hombre las ataduras del pecado y la impureza. A quienes las expiaban, sin embargo, les abría el ascenso hasta los dioses, tras los azares de la transmigración del alma: «Por último, serán videntes y cantores y médicos y príncipes para los hombres terrenales; de ahí se elevarán a dioses, en honores los más ricos, compartiendo hogar y mesa con los restantes inmortales, sin participar en los humanos sufrimientos, imperturbables» [2]. Empédocles hace suyas las ideas sobre el alma y la ultratumba difundidas en el mundo griego desde el llamado orfismo. Empero, en la religiosidad griega siempre se mantuvo neta y clara la frontera entre los dioses, que vivían eternamente sin problemas, y los hombres. En una escena de combate de la *Ilíada* (V 431-444) [3] Diomedes, el héroe de este canto, arremete contra el troyano Eneas; a pesar de observar que Apolo mantiene su mano por encima de la cabeza de aquél, no muestra tener respeto alguno al dios. Tres veces repelido por Apolo, se lanza una cuarta vez δαίμονι ἶσος con fuerza sobrehumana. Pero entonces le ordena Apolo detenerse: «Entra en razón, retrocede y no trates de igualarte a los dioses, pues jamás son iguales entre sí el linaje de los dioses y el de los hombres terrenales». Esta advertencia de no incurrir en *hybris* es un acorde fundamental que se pulsó una y otra vez en las cuerdas de la piedad griega. Es el mismo que se encontraba en el templo de Apolo, en Delfos: «Conócete a ti mismo» (γνῶθι σαυτόν), lo que quiere decir «mantente en los límites que se te han impuesto». Con ello no se invita al hombre a adoptar una postura de desaliento; es más, éste tan sólo adquiere consciencia exacta de su verdadera valía cuando se confronta con los dioses, como en esa ocasión le ocurrió a Diomedes, que de hecho retrocedió, pero sólo «un poquito» (τυτθόν, 443). El griego vivía, como particular y como ciudadano, de la *polis*, en ese tenso equilibrio entre la orgullosa conciencia de sí mismo y el reconocimiento de sus limitaciones. Pero, por otra parte, los griegos se sintieron siempre inclinados —lo vimos ya en el círculo de Empédocles— a dejarse subyugar por la grandeza, la belleza o las hazañas sobrehumanas y a reconocer en ello la acción de una divinidad. En los momentos de peligro mortal o de felicidad suprema, el griego llegaba al extremo de mirar como a un dios a su benefactor o salvador y adorarle como tal [4]. Si esto debió de ser decisivo en la motivación y en las formas externas del culto helenístico al soberano, lo fue también la adoración cultual, sancionada desde antiguo, de los muertos que en vida fueron hombres sobresalientes [5]. Este culto heroico no sólo se rendía a los espíritus protectores

[1] Fr. 112, Diels.

[2] Fr. 146-147, Diels, en Clemente Alejandrino, *Strom.* IV 150, V 122.

[3] Cf. F. Dirlmeier, *Apollon. Gott und Erzieher des hellenischens Adels:* ARW 36 (1939) 277-299.

[4] Cf., por ejemplo, Homero, *Od.* VIII 467s, XXII 348s; Esquilo, *Supp.* 980ss; Platón, *Theaet.* 170A.

[5] Cf. *supra*, pp. 106ss. A. Brelich, *Gli eroi greci* (Roma 1958). Derivar el culto al soberano del culto a los héroes (como hace E. Kornemann y otros) es unilateral y pasa por alto la diferencia esencial entre ambos.

locales y a las figuras del mito que, como el héroe nacional Heracles o los Dioscuros, se habían transformado en verdaderos dioses, sino también a los fundadores de ciudades (κτίσται)[6], a los legisladores, a los tiranicidas atenienses, a los caídos de Platea, Maratón y Salamina, así como a los representantes de las antiguas profesiones carismáticas, tales como los que dominaban el arte de curar, los poetas y filósofos, e incluso a los atletas. El ejemplo más conocido es el del general espartano Brásidas, que liberó la Calcídica del dominio ateniense. Cuando cayó en el 442 frente a Anfípolis, sus conciudadanos establecieron inmediatamente en su memoria un culto heroico con sacrificios y juegos, pues lo consideraban como su salvador (σωτήρ)[7]. La heroización de personalidades poderosas tuvo su apogeo especialmente en Sicilia durante el siglo IV; Dión, su liberador, tal vez recibiera ya en vida «honores heroicos» en ella[8]. No es segura la afirmación del historiador helenístico Duris[9] de que fue el espartano Lisandro el primer griego que recibió en vida honras cultuales como un dios, apenas veinte años después de Brásidas.

En general, consta que antes de Alejandro Magno se consideró siempre como una grave muestra de *hybris,* cuando no simplemente algo ridículo, la divinización de un hombre vivo. El médico siracusano Menécrates[10], que se comportaba como Zeus y se rodeaba de un séquito divino formado por los pacientes a quienes había curado, fue considerado por sus contemporáneos, lo mismo que por la investigación moderna, como un caso patológico. Con todo, no debemos pasar por alto el hecho de que el carisma de un médico taumaturgo tuvo que encontrar en Sicilia terreno abonado. Las fuerzas irracionales, cuya existencia subterránea tal vez se percibía, fueron frenadas en la Grecia metropolitana por la altura intelectual de la época —para la que basta mencionar aquí los nombres de Platón o de Aristóteles— o puestas al servicio del conocimiento racional y de la acción. Pero hasta qué punto tenían conciencia, incluso las masas ciudadanas de Atenas, del latente peligro de la divinización o de la autodivinización, lo muestra Aristófanes, que vuelve sobre este motivo una y otra vez con alegre desenvoltura, pero no sin el sentido de la responsabilidad política y religiosa. El vendedor de salchichas es alabado en *Los caballeros* con fórmulas cultuales como *soter* de la *polis*[11]. Filocleón se iguala a Zeus[12] y, gracias a su ascensión al cielo sobre un escabarajo pelotero y a la liberación de Eirene, Trigeo se convierte en *soter* de los hombres[13]; también Pistetero experimenta en *Las aves* algo parecido a una apoteosis (1706ss).

[6] Cf. Herodoto, VI 38.
[7] Tucídides, V 11.
[8] Diodoro, XVI 20, 6; cf. Plutarco, *Dion* 46, 1.
[9] FGrHist 76F, 71 (Plutarco, *Lys.* 18).
[10] O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus* (Tübinger Beiträge XVIII; Stuttgart 1933). Cf. *supra,* p. 82.
[11] *Epifanía* 149, 458; 836: ὦ πᾶσιν ἀνθρώποις φανεὶς μέγιστον ὠφέλημα.
[12] Aristófanes, *Vesp.* 620ss.
[13] Aristófanes, *Pax* 914s; cf. 864ss, 1033ss.

Aunque ciertos desarrollos, tanto en el campo de la política como en el de la religión, pudieran haber preparado el advenimiento de un hombre de decisiva grandeza, no por ello dejó de romper Alejandro en lo fundamental con las antiguas tradiciones y de crear algo nuevo. En su persona se conjugaron, de un modo único en la historia, la piedad genuina y la conciencia exagerada, atemperada apenas por la ironía, de los propios méritos; lo racional y lo irracional, la clarividencia política y el entusiasmo romántico. Su patria fue Macedonia, un pueblo de pastores, de aldeanos y de grandes señores feudales, que siempre se había mantenido al margen de la grecidad propiamente dicha y se disponía a la sazón a unificar el mundo griego con la fuerza de las armas. La dinastía macedónica, que podía hacer remontar sus orígenes a Heracles y a Zeus, conservaba en ciertas particularidades una impronta carismática. De Filipo, el padre de Alejandro, se refiere la extravagante ocurrencia de haber añadido en una procesión solemne su imagen sacralizada a las imágenes de los doce dioses mayores [14]; un testimonio de su autoestimación y de su búsqueda de nuevas formas de expresión religiosa. La herencia macedónica de Alejandro fue, en este como en otros aspectos, decisiva. Guerrero ardido, profundamente piadoso, tal vez por sus contactos con el orfismo; de energía inquebrantable y apasionada, de genialidad tan sólo reprimida por la disciplina más estricta y el proponerse metas racionales; educado por Aristóteles, su maestro, según el modelo del héroe homérico, terminó siendo conquistador del mundo y dios. Su fascinante figura, que con tan tornasolados matices aparece en la tradición, suscita constantemente el interés de la investigación moderna, sin que se pueda llegar a emitir un juicio uniforme sobre su persona. Entre los enigmas que ya planteó Alejandro a sus contemporáneos figura, ante todo, el de su filiación divina o su divinidad y el interrogante de cuál fue su actitud personal en punto a esto. El análisis de los antiguos relatos permite reconocer tres etapas en las que fue cobrando forma su conciencia personal. En los cuatro primeros años de su gobierno hasta su viaje al oasis de Siva se mantuvo dentro de los límites de la tradición griega y macedonia. Su modelo heroico era Aquiles, con quien se sentía íntimamente emparentado [15]; Heracles, el benefactor de Grecia, también pudo haberle servido de estímulo desde un primer momento. En todo caso, se sentía firmemente incluido dentro de una tradición mítica. Su inquebrantable creencia, que no le abandonó en toda su vida, de hallarse bajo la protección divina, la compartían quienes le rodeaban y la confirmaban múltiples presagios y prodigios. Como ejemplo se puede aducir la descripción de Calístenes, cronista e historiador oficial de la expedición de Alejandro, de una marcha por la costa meridional del Asia Menor [16]. El viento sur, que soplaba

[14] Diodoro, XVI 92, 5; 95, 1.
[15] Cf. Diodoro, XVII 17, 1ss; 97, 3.
[16] FGrHist 124F, 31.

huracanadamente y hacía intransitable la zona costera, remitió súbitamente y cambió la dirección hacia el norte: «El mar reconoció a su señor y le dio muestras de respeto y sumisión». El momento estelar de Alejandro fue la escena, que todavía nos resulta oscura, desarrollada en el santuario oracular de Ammón, en el oasis de Siva, en el desierto libio. Este oráculo, desde la época de Píndaro, gozaba en el mundo griego de un alto prestigio, que se acrecentó todavía más con la decadencia de las antiguas sedes cultuales de los griegos: su dios titular egipcio, Amun, se había identificado desde tiempo atrás con Zeus [17]. Sobre los motivos que tuvo Alejandro para emprender la fatigosa marcha por el desierto, hay desacuerdo entre los relatos antiguos y las opiniones modernas. Verosímilmente, si se dirigió al oráculo, no fue porque tuviera ya la firme convicción, cimentada en motivos religiosos, políticos y psicológicos, de ser hijo del dios ni porque esperara confirmarla con la autoridad de su respuesta, sino simplemente porque quería hacer una consulta sobre el futuro. Como tal vez había sido entronizado ya en Menfis como nuevo faraón [18] y, en todo caso, se le reconocía como legítimo gobernante, a su llegada el sumo sacerdote se dirigió a él como «hijo de Ammón», de acuerdo con la terminología real egipcia, o «hijo de Zeus», según la *interpretatio graeca,* y esto debió de suponer para la conciencia de Alejandro el momento decisivo. La fórmula deparaba una solución feliz a sus intentos de dar expresión mítica a su convicción de estar empujado por fuerzas divinas y llamado a la realización de hazañas sobrehumanas. De las respuestas que dio el oráculo a las preguntas de Alejandro no sabemos nada, porque éste se las reservó para sí; lo importante fue que, a partir de entonces, se consideró hijo de Ammón. Con ello, sin embargo, suscitó la incomprensión de griegos y macedonios y provocó sus burlas en situaciones críticas. La idea mítica de una filiación divina era harto insólita como realidad viva del momento presente. Tan sólo conocemos un predecesor de cierta importancia en el siglo IV, Clearco, tirano de Heraclea, que se calificaba de hijo de Zeus y se comportaba en consonancia [19]. El hecho de que Platón fuera tenido poco después de su muerte por hijo de Apolo —y antes que nadie por Espeusipo [20], su sobrino y sucesor— no es un indicio revelador de una mentalidad general, sino más bien del talante místico de la academia, impresionada tal vez por la leyenda de Pitágoras. Alejandro se movía en un camino por el que sólo con reluctancia podían seguirle los griegos, por no hablar de los macedonios. Evidentemente estaba empeñado en verse a sí mismo y a su grandiosa campaña triunfal bajo el aspecto de lo mítico, sin menospreciar, no obstante, el verdadero alcance político del mito de la filiación divina. Hasta qué punto se dejó impresionar en esto por influjos externos —por ejemplo, orientales— es algo que todavía no se ha puesto en claro y que apenas se puede dilucidar en el estado de nuestros conocimientos.

[17] Píndaro, *Pyth.* 4, 16.
[18] Pseudo-Calístenes, I 34, 2.
[19] Memnón, en Focio, cod. 224; *Suda* s. v.; Eliano, fr. 86; Justino, XVI 5, 8.
[20] Diógenes Laercio, III 2.

Como segunda etapa aparece en la tradición un mero episodio. Que Alejandro les exigiera a sus seguidores macedonios y griegos la *proskynesis,* una humillación habitual en la corte del Gran Rey, quizá fuese más bien una medida protocolaria o política con vistas a la unificación del Imperio. Los griegos, sin embargo, reaccionaron con susceptibilidad y rechazaron ese acto oriental que hería su sentido de la libertad y de la dignidad humana, hasta el punto de que Alejandro tuvo que desistir de su propósito [21]. El último paso lo dio el 324, cuando a su regreso de la India exigió a los griegos que le reconocieran oficialmente como dios [22], es decir, que le incluyeran en el número de los dioses de la *polis;* última y lógica secuela de la actitud mantenida por él hasta el momento y del mundo mítico de sus vivencias. No cabe calificar de entusiasta la reacción de los griegos. Atenas, donde podemos hacernos una visión de conjunto en cierto modo de la discusión a que esto dio lugar, se adhirió a la propuesta por motivos oportunistas; se concedió una imagen cultual y un sacrificio al «dios invencible» [23], pero poco después de su muerte se revocó el acuerdo. Por el contrario, en las ciudades griegas del Asia Menor se mantuvo hasta el Imperio romano un culto local de Alejandro con juegos solemnes, sin que desgraciadamente sepamos con exactitud cuándo fue instaurado. La oposición de los griegos de Europa se debió seguramente, en parte, a la lejanía del nuevo «dios» y a las erróneas ideas que se habían formado de sus éxitos, de su perduración y de su revolucionario significado, pero sobre todo a la tenaz resistencia a la dominación macedonia. El decreto ateniense depara un buen ejemplo del mal uso que puede hacerse como instrumento político de formas religiosas, vaciándolas de contenido. En efecto, a lo largo de toda la historia del culto al soberano en la Antigüedad se dio el dilema de que si bien era posible en cualquier momento transferir a hombres, cuya grandeza no podía ser desatendida, las ideas y las formas de expresión consagradas del culto divino, despojándolas de su sentido genuino y de sus exigencias religiosas, se corría, en cambio, el continuo peligro de que éstas, al degradarse en farsa o petrificarse en institución, no fuesen tomadas en serio y se convirtieran en trivial envoltura de la simple lealtad de los súbditos. También le fue inherente al culto al soberano desde Alejandro la íntima contradicción entre el culto espontáneo desde abajo y el ordenado y organizado «desde arriba». El deseo de Alejandro de ser enterrado junto a su padre Ammón no se cumplió, pero tampoco le cupo hallar sepultura en el panteón de los reyes macedonios en Aigai. Ptolomeo se apoderó de su cadáver y lo hizo enterrar, primero, en Menfis, y, por último, en Alejandría. Con esta decisión se marca uno de los hitos capitales de la política imperialista del mundo helenístico. En Alejandría, donde ya era *Heros ktistes* de su fundación, recibió Alejandro un culto estatal como dios difunto, con un sacerdocio epónimo, atestiguado ya desde el 311. Sólo a partir de enton-

[21] Cares, FGrHist 125F, 14 (en Plutarco, *Alex.* 54); Arriano, IV 12, 3-5.
[22] Eliano, *Var. hist.* II 19.
[23] Hipérides, VI 21; cf. I, fr. VII.

ces aparece su efigie en las monedas adornada con los cuernos de Ammón. En adelante es posible leer en las efigies de las monedas la historia del culto al soberano y de las ideas que lo determinaron [24]. Las representaciones de los dioses reciben los rasgos del retrato del rey, o la imagen del rey se enriquece con atributos y símbolos de un dios: Zeus, Apolo, Posidón, Heracles, Dioniso. En las artísticas efigies de las acuñaciones monetarias tenía el poder central un medio omnipresente y eficaz de propagar y afirmar la noción de la realeza sacra. Junto a ellas nos son de especial importancia los monumentos y las numerosas inscripciones votivas, honoríficas y sacerdotales [25]. Alejandro les dio a los soberanos del mundo antiguo, durante el medio milenio posterior a su muerte, el ejemplo de la sublimación sacral, aunque se modificasen, a menudo y sustancialmente, las ideas y las formas. Lo que no le fue dado a Alejandro en vida se hizo realidad después de su muerte: el desarrollo de un mito basado sobre todo en la leyenda de su nacimiento [26], gracias a la cual pudo hacerse de él un verdadero hijo de dios. Las fabulaciones de la fantasía se imaginaron sobre el modelo de la expedición triunfal de Alejandro hasta la India como un Dioniso en sucesión de fiestas entusiásticas. El mito de Alejandro pasó a la literatura universal a través de la llamada novela de Alejandro en una forma con influencias egipcias en la que, por lo demás, ya no hay trazas de su realeza divina propiamente dicha [27].

[24] Un desiderátum urgente es el de un atlas detallado de imágenes del antiguo culto al soberano.

[25] Taeger ha valorizado durante un decenio de trabajo el inmenso material de una manera básica.

[26] Procreación por una serpiente en Plutarco, *Alex.* II (junto con otras versiones); Justino, XI 11, 2; XII 16, 2; Luciano, *Dial. mort.* 13. En Livio, XXVI 19, 7, y Gelio, VI 1 se establece un paralelo con la leyenda de Escipión.

[27] Cf. R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* (Zetemata IX, Munich 1954) 57ss.

Los Diádocos practicaron, con vistas a su propio prestigio, el culto al rey difunto; únicamente Antípatro, en Macedonia, se abstuvo de ello de un modo significativo [28]. Al propio tiempo, promovieron las ciudades griegas de una manera oficial los honores al sucesor vivo, que en un principio se concedieron voluntariamente. Con ellos expresaban su lealtad política al soberano de turno las ciudades que sólo conservaban una autonomía formal. Pero siempre tenía que haber un motivo concreto de agradecimiento. Las formas eran, sin excepción, las del culto divino: imágenes cultuales, templos, sacrificios, sacerdocios, agones, procesiones (πομπαί), conmemoraciones del natalicio, la denominación de tribus y meses con el nombre del soberano y la concesión a éste de epítetos y nombres cultuales, como *Soter,* en principio un epíteto de dioses como Zeus, Apolo o Asclepio, pero que designó ya desde finales del siglo v al «salvador» y al «protector» político [29]; *Euergetes,* un término cultual con matices políticos [30], o incluso *Theos,* un nombre religioso que para nada necesitaban los verdaderos dioses, incluso naturalmente Alejandro. Pero nunca se olvidaba el que tan sólo se trataba de «honores propios de dioses» (ἰσόθεοι τιμαί). Por consiguiente, no se hacía «dioses» a los soberanos, sino que se les equiparaba a los olímpicos por razones políticas, con una limitación espacial y temporal que excluía la divinidad absoluta. Actos característicos de este tipo fueron el decreto de la ciudad de Escepsis en la Tróade en honor de Antígono Monóftalmo (311-310), que había asegurado a los griegos la libertad y la autonomía [31] y los célebres honores repetidamente concedidos por los atenienses a su «liberador» Demetrio el Poliorceta y a su padre, Antígono [32]. En el lugar donde se apeó este último del carro en su primera entrada en Atenas, el 307, se erigió un altar de Demetrio Kataibates, comúnmente un epíteto de Zeus, el dios celestial que descendía en el rayo; en el 304-303 se le asignó como vivienda el epistódomo del Partenón; pero el colmo de todo ello fue la triunfal acogida que se le deparó el 291-290, concebida y organizada como la epifanía de un dios, con un célebre canto cultual entonado por todos los ciudadanos [33] (Atenas, en el ínterin, le había traicionado y se esforzaba con todas sus fuerzas por reconciliarse con él). El canto cultual de marras, múltiples veces estudiado, junto a expresiones de sentimientos sinceros, que han pasado por ser el testimonio valioso de una nueva religiosidad, contiene ideas racionalistas triviales, frases vacías de contenido y una intención de política de actualidad que lo convierten en algo completamente insípido.

[28] *Suda,* s. v. Antípatros.
[29] Cf. Brasidas, *supra,* p. 146, y los lugares de Aristófanes, *ibíd.*
[30] Cf., por ejemplo, Lc 22,25.
[31] W. Dittenberger, OGIS 6.
[32] Plutarco, *Demetr.* 9-13, 23s, 34; Diodoro, XX 45s.
[33] Conservado por Duris, FGrHist 76F, 13 (en Ateneo, VI 253dss).

De los honores concedidos por las comunidades griegas es preciso separar el culto estatal obligatorio para todos los súbditos, que se organizó, aproximadamente desde el 280, en todos los Estados helenísticos. Lo inició en Egipto Ptolomeo II, quien había erigido con anterioridad un magnífico sepulcro a Alejandro e instaurado un culto para sus padres, Ptolomeo I y Berenice, los *theoi Soteres*. Tuvo también su importancia la procesión organizada en Alejandría hacia el 270 con enorme boato, en la que figuraron en medio de un grupo dionisíaco no sólo los demás dioses con Alejandro, sino también los *Soteres* [34]. Fue un rasgo de habilidad por parte de Ptolomeo II introducir el culto estatal al soberano vivo solidariamente con el culto a Alejandro, sancionado ya desde tiempo atrás en Alejandría. Si tuvo lugar el establecimiento del culto a los *theoi Adelphoi* (271-270) poco antes o poco después de la muerte de su esposa Arsínoe, es una cuestión que queda en pie todavía. Desde entonces, pues, hubo un culto estatal, con un sacerdocio epónimo, a Alejandro y a los *theoi Adelphoi,* a los que posteriormente se añadieron las sucesivas parejas reales [35]; Ptolomeo IV Filopátor incluyó en este culto a la dinastía a los *theoi Soteres*. Por añadidura, muchas reinas tuvieron sus propias sacerdotisas: Cleopatra III llegó a reunir cinco sacerdocios, ya que, aparte de recibir culto como «Isis, Gran Madre de los dioses», también lo recibía como Afrodita (una asimilación que siempre les fue fácil a las mujeres de las dinastías helenísticas) [36]. Aquí se advierte el influjo de nociones y formas egipcias. La poesía de la época [37] adopta frente a estos fenómenos, ante los que se inclina externamente con reverencia, una postura no exenta de sutil ironía. Una buena muestra de esta «poesía cortesana» es el idilio 17 de Teócrito dedicado a Ptolomeo II. En el reino de los Seléucidas, el culto estatal al soberano servía para dar una coherencia simbólica a las satrapías de abigarrada composición étnica, cultural y religiosa [38]. Distinto era el caso del reino de los Atálidas [39], cuya capital Pérgamo era un antiguo centro cultural griego; aquí el soberano vivo no se convirtió en dios, sino que recibió «honores semejantes a los dioses»; de un modo hiperbólico, el último soberano, Atalo III (138-133) [40]. El soberano muerto penetraba por μετάστασις en el cielo. Juegos y sacerdotes de los Atálidas los hubo en muchos lugares del territorio griego. Entre los múltiples fenómenos de las zonas marginales del mundo helenístico

[34] Puede leerse este interesante relato en Ateneo (V 196a-203b).

[35] Esto dio lugar a larguísimas fórmulas para este sacerdocio. Cf., por ejemplo, B. W. Dittenberger, OGIS 739.

[36] Cf. H. Bengtson, *Zur Geschichte des Niederganges des Ptolomäerreiches:* AAM (1938) 17.

[37] Cf. R. Pfeiffer, *Arsinoe Philadelphos in der Dichtung:* «Antike» 2 (1926) 161-174.

[38] Por desgracia, las fuentes son escasas; es importante el *prostagma* de Antíoco III del año 204; W. Dittenberger, OGIS 224, y M. Holleaux, BCH 54 (1930) 235ss.

[39] Cf. E. V. Hansen, *The Attalids of Pergamon* (Itaca 1947) 410-426.

[40] W. Dittenberger, OGIS 332.

valga con mencionar tan sólo a Mitrídates VI Eupátor del Ponto, campeón del Oriente contra Roma. Las masas del Asia Menor lo celebraron entusiásticamente como un nuevo Alejandro y un *Neos Dionysos* [41], una breve llamarada de las esperanzas de salvación y de las expectaciones de epifanías greco-orientales.

[41] Cicerón, *Flacc.* 60: «Mithridatem deum, illum patrem, illum conservatorem (= σωτῆρα) Asiae, illum Euhium, Nysium, Bacchum, Liberum nominabant». Cf. Diodoro, XXXVII 36. Posidonio, FGrHist 87F, 36 (en Ateneo, V 212ass), describe la acogida triunfal a su emisario Atenión en Atenas, asimismo con un empaque sacro.

IV. ROMA

Con su penetración en la cuenca oriental del Mediterráneo entraron los romanos en la esfera del culto helenístico al soberano. A sus magistrados, empezando por Flaminino [42], se les concedieron en el Oriente griego honores que desde antiguo eran allí convencionales. Todavía a Cicerón le costó un esfuerzo de voluntad el rechazarlos [43]. Por otra parte, los griegos crearon desde muy pronto la diosa Roma como personificación del Estado romano; su templo más antiguo lo tuvo en Esmirna desde el 195 a. C. [44]. Con ello ya quedaron establecidas en lo esencial para el Oriente las formas externas del ulterior culto al Emperador. Muy otros eran los presupuestos existentes en Roma, Italia y en las provincias occidentales. La noción de filiación divina y la epifanía era casi inexistente en la religión romana. Pero, no obstante, abundaban en ella las nociones carismáticas. Tales eran, por ejemplo, las imbricadas en la magistratura republicana (con su doble aspecto de *auspicium* y de *imperium);* en el triunfo, durante el cual se ponía el general victorioso las vestiduras de Júpiter, y sobre todo en el *genius* (originariamente de un demon protector del varón y del *pater familias* vinculado a la función sexual) y en la *felicitas* [45], de la que César pudo vanagloriarse y llevó ya Sula *Felix* en su *cognomen.* Semejantes «abstracciones», que para los romanos conservaron su carácter numinoso hasta bien entrada la época imperial, les sirvieron a César y a Augusto como punto de partida para su intento de dar una sanción religiosa a su posición dentro del Estado. Ciertamente, uno y otro fueron, de pies a cabeza, políticos racionalistas, pero tenían un certero instinto de los imponderables romanos. Una propaganda intensiva, que nos sale al paso reiteradamente en las monedas, puso también en juego antiguas creencias romanas. El simbolismo de Rómulo, tan frecuentemente empleado, valía para crear el sentimiento de un «nuevo Rómulo» —llamárase Sula, Pompeyo o César— y para anunciar el comienzo de una nueva era de felicidad, como la que hubo con el mítico rey de los orígenes. El anhelo, cada vez más difundido durante el siglo de las guerras civiles, de paz y de una época mejor en el mundo encontró sus símbolos en las primitivas nociones etruscas y romanas de *saeculum,* en el culto griego del *Ktistes* y del *Euergetes,* y también —lo que representa una profunda penetración del Oriente— en las expectaciones de redención egipcias, babilonias y persas. El testimonio más famoso de esto es la enigmática IV Egloga virgiliana, datable del año 40 [46]. César se comportó con una espontaneidad

[42] Plutarco, *Flam.* 10, 16.

[43] Cf., por ejemplo, Cicerón, *Ad Qu.* fr. 1, 26.

[44] Tácito, *Ann.* IV 56; cf. U. Knoche, *Die augusteische Ausprägung der «Dea Roma»:* «Gymnasium» 59 (1952) 324-349.

[45] Cf. Cicerón, *De imp. Cn. Pomp.* 28, 47s.

[46] E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig 1924); W. Weber, *Der Prophet und sein Gott* (Leipzig 1925); H. Hommel, *Vergils «messianisches» Gedicht,* en *Theologia Viatorum* II (Berlín 1950) 182-212; K. Büchner, en Pauly-Wissowa, RE 2, R. VIII, 1195-1213.

muy poco romana para hacerse tolerable a la aristocracia reaccionaria; cayó bajo los puñales de los conjurados, aun cuando el Senado y el pueblo le habían otorgado ya honores semejantes a los de los dioses, como a un soberano helenístico [47]. Su muerte y su sepelio provocaron una profunda conmoción en las masas, que se desahogó en actos espontáneos de culto. César fue incluido oficialmente el año 42 como *divus Iulius* entre los dioses del Estado (este suceso fue el prototipo de la apoteosis imperial de época posterior) y su hijo adoptivo, el joven César, pudo denominarse *divi filius,* lo que, si en su traducción griega de ϑεοῦ υἱός podía despertar asociaciones del mayor alcance, confería también, en la concepción romana del nombre, un especial carisma a su portador. En el conflicto entre él y Antonio se distinguieron con la mayor claridad (subrayada por una intensa guerra propagandística) [48], en la noción de la realeza divina de César, los componentes nacionales romanos de los helenístico-orientales. En su unión con Cleopatra, que pretendía presentarse a la vez como Isis y Afrodita, Antonio se presentó como una epifanía de Dioniso, el dispensador de felicidad, o de Osiris, haciéndose adorar con solemnidades y fiestas entusiásticas. Los atenienses tuvieron el suficiente mal gusto de ofrecerle a Atenea *Parthenos* como esposa; Antonio aceptó la propuesta y reclamó una dote de mil talentos. En el caso de Antonio y Cleopatra, la divinización helenística del ser humano llegó —aunque ciertamente no por postrera vez— a excesos decadentes de cinismo. Por el contrario, el joven César, empujado por las esperanzas y el amor de su pueblo, se convertía en símbolo de la sobriedad romana. *Mars Ultor,* el vengador de los asesinos de su padre; *Venus genetrix,* la madre del linaje de la casa Julia, y Apolo fueron sus divinidades protectoras. Siempre evitó escrupulosamente asimilarse a cualquier divinidad. En ninguna de sus monedas se hizo representar con atributos divinos. No obstante, en los años siguientes a la victoria de Actium trató de hallar una fórmula válida para sacralizar su posición. Desde el año 30 permitió que se hiciera en todos los banquetes, incluso en los privados, una libación a su persona o más bien a su genio. Al año siguiente fue incluido en la canción cultual de los salios [49]. En enero del 27 se dio con la fórmula definitiva de la nueva organización estatal y de la posición del Príncipe. Recibió el *cognomen* de *Augustus,* una palabra de la lengua cultual que denotaba la elevación sagrada (cf. *augere, augur;* con resonancias también del *augustum augurium* de Rómulo) y que fue traducida al griego con el término de Σεβαστός. También los honores sucesivos se movieron dentro del ámbito carismático, pero evitaron la divinización propiamente dicha [50]. Su culminación se al-

[47] Dión Casio, XLIII 14, 3ss: ἡμίθεος en el año 46; XLIII 42ss: estatua como *Deo invicto* en el templo de Quirino; XLIV 4ss; Apiano, *Bell. civ.* II 440ss; Suetonio, *Div. Iul.* 76: honores del 44 *(parens patriae;* efigie en moneda, sacrificio el día de su natalicio, mes de julio; culto al *genius* y a la *clementia Caesaris; Iupiter Iulius).*

[48] Cf. H. Volkmann, *Kleopatra* (Munich 1953).

[49] *Mon. Anc.* 10; Dión Casio, LI 20, 1: ἐξ ἴσου τοῖς θεοῖς.

[50] Para el cambio de nombre del mes *sextilis* en *Augustus* hubo al menos el precedente de César.

canzó el año 2 d. C. con el epíteto solemne de *pater patriae* [51], el título honorífico adecuado al salvador de las calamidades y al conservador y protector del Estado. Al propio tiempo, observamos la consolidación y la difusión del culto provincial promovida desde las esferas más altas. El Emperador dio primero su aprobación el año 29 a la erección en Efeso y Nicea de templos consagrados a Roma y al *divus Iulius* [52]; es decir, un elemento de la tradición helenística acoplado al culto estatal del difunto César. Simultáneamente se les permitió a los no ciudadanos de ambas provincias (Asia y Bitinia) crear sedes cultuales para el César vivo en Pérgamo, en Nicomedia, aunque en ellas se asociaba a Augusto —como en el resto del Imperio— a la diosa Roma. Después del 27 se generalizaron los templos de Roma y Augusto en todas las partes orientales del Imperio; por ejemplo, en Atenas, sobre la Acrópolis. Pero también se extendió dicho culto en Occidente, donde esa tradición no existía, haciéndose de él un importante vínculo de la unidad del Imperio, en tanto que en Roma y en Italia el culto al *genius Augusti* y a sus *Lares* dejaba de ser un culto popular de la casa y de la familia para convertirse en una variedad municipal del culto al Emperador. A la habilidad de una política religiosa, que ponía al servicio de la religión de la lealtad formas vivas del culto, vino a añadirse favorablemente un factor social: la magistratura del sumo sacerdote provincial podía despertar la ambición de los estratos superiores indígenas, en tanto que en Italia se promovía activamente la intervención en los múltiples cometidos del culto de las clases inferiores y de los libertos. Muy pronto quedó instituido, una vez más, como institución de peso específico propio, un nuevo culto al soberano, sólo que apoyado en una base más amplia todavía que en el reino de los Ptolomeos. Pero en el caso de Augusto mediaron también genuinos afanes religiosos y sentimientos de gratitud. Como ningún otro soberano del antiguo mundo mediterráneo, había traído, tras las calamidades y miserias, la paz, asegurándola por largo tiempo. Un coro de muy diversas voces expresa la esperanza y la alegría por el advenimiento de un nuevo *saeculum*. La política de Augusto supo crear eficaces símbolos para ello: el cierre del templo de Jano, la fiesta secular del año 17, el *ara Pacis Augustae* [53] (consagrada el año 11). Virgilio, Tibulo (I 10) y Propercio (V 6) pregonan las bendiciones de la paz. En el Oriente, el testimonio de más profunda gratitud que conocemos es el llamado decreto de las Kalendas de Priene [54], que se debe leer en el original, junto con la inscripción de Halicarnaso [55]. Aquí se transfiere la noción del salvador del mundo a Augusto, como ya había sucedido antes con César [56]. En semejantes manifestaciones se ad-

[51] *Mon. Anc.* 35; Suetonio, *Div. Aug.* 58; Dión Casio, LV 10, 10.

[52] Dión Casio, LI 20, 6.

[53] J. M. C. Toynbee, *The Ara Pacis Reconsidered:* «Proceedings of the British Academy» (1953) 67-95 (con 32 láminas).

[54] W. Dittenberger, OGIS 458, y también SEG 4, 490.

[55] IBM 894.

[56] W. Dittenberger, *Sylloge* 760: Decreto de las comunidades de la provincia de Asia del año 48.

vierte, por debajo de la hojarasca retórica, un sentimiento espontáneo. Cuando Augusto murió el año 14 d. C., su ascensión a los cielos era algo que daba por descontado la credulidad de amplios sectores populares. El Senado decretó y promulgó oficialmente la apoteosis, una vez que afirmó un testigo, bajo juramento, haber contemplado con sus propios ojos la ascensión celestial de César. Las consagraciones posteriores de los Emperadores estaban condicionadas a un ceremonial que nos resulta extraño. Era siempre el Senado quien decidía a la muerte del Emperador de turno su admisión entre los *divi* [57] o su *damnatio memoriae*. Se pensaba, al modo romano, que sólo la *virtus* tenía abierto el camino al cielo de los dioses. La actitud moderada de Augusto, mantenida escrupulosamente también por Tiberio, no fue, sin embargo, vinculante por mucho tiempo. Las instituciones del culto al Emperador se fueron transformando progresivamente en la expresión, extendida cada vez a más amplios sectores, del sentimiento, con ribetes de religiosidad, de pertenencia al Imperio. La actitud de los diversos Emperadores no alteró en lo esencial la importancia simbólica del culto al Emperador para la lealtad ni la creencia en la eternidad del Imperio romano; ni el escepticismo de un Vespasiano, a quien se le escapó en su lecho mortal aquello de *vae, puto deus fio,* ni el delirio de grandezas de un Calígula, que se tomaba peligrosamente en serio su papel de figurón, como si fuera la mismísima encarnación del Olimpo. El intento de Domiciano de imponer una realeza absoluta de carácter divino [58] fue un mero episodio; pero, sin embargo, la tendencia a rodear progresivamente al Emperador en todas sus exteriorizaciones de un halo religioso se dejó sentir incluso en los Emperadores liberales [59]. En el bajo Imperio esta corriente, cada vez más caudalosa, confluyó, por último, en la concepción cristiana del Emperador por la gracia de Dios.

Sin duda alguna, el culto antiguo al soberano operó más en extensión que en profundidad. El cúmulo de materiales existentes en inscripciones, monedas, templos, altares, estatuas, himnos y documentos literarios apenas puede abarcarse, incluso hoy día. Tampoco faltan las dedicaciones privadas [60]. Pero en general eran muy pocos los que profesaban un genuino sentimiento religioso. A estos nuevos dioses no se les dirigían plegarias, antes bien se rezaba por ellos, como lo hacían incluso los judíos. La actitud de los intelectuales, en lo que no la determinaba el deseo de salvar, por servilismo, el pellejo —de la forma más abyecta bajo Domiciano—, fue en su totalidad negativa, bien por motivos de índole racional o política, bien por un sentimiento intacto de reverencia religiosa. El frívolo juego que hacían con lo divino emperadores como Calígula y Nerón tuvo que repugnar, por supuesto, a mucha gente. Ya desde la época de Alejan-

[57] Tácito, *Ann.* XV 74: «Deum honor principi non ante habetur quam agere inter homines desierit».

[58] Cf. solamente Suetonio, *Domit.* 13: «Dominus et deus noster» era la fórmula habitual.

[59] Ya con Tiberio se dio el nombre de *domus divina* a la dinastía gobernante (CIL XIII 4635).

[60] Así, por ejemplo, para el culto privado de Augusto y de Tiberio CIL XI 3303.

dro circulaban anécdotas y chistes sobre la pretendida divinidad de los soberanos [61]. Que a ciertas grandes personalidades les fue concedido por entero el carisma del gobernante y fueron, al mismo tiempo, objeto de veneración, de culto y de mito lo hemos visto ya. Pero por lo demás también aparecen ocasionalmente y del modo más inesperado nociones primitivas, como, por ejemplo, el esperar y el recibir de los Emperadores la curación de enfermedades [62]. Aquí se ve la intervención, como en la noción del salvador del mundo, de ideas orientales. Pero ni Alejandro, ni César, ni sus sucesores consiguieron fundar de nuevo una verdadera realeza divina. Las diferentes formas del culto, que tuvieron un especial arraigo en el ejército romano, cumplieron con su cometido de sustituto de la religión, forma de expresar la lealtad de los ciudadanos, hasta que los cristianos, que aceptaron parte de la terminología, se negaron a compartir el juego. Pero precisamente bajo signo cristiano habría de experimentar posteriormente la noción de la soberanía sagrada un grandioso renacimiento.

GÜNTHER HANSEN

[61] K. Scott, *Humor at the Expense of the Ruler Cult:* «Class. Philol.» 27 (1932) 317-328.

[62] Vespasiano en Alejandría: Suetonio, *Vesp.* 7; Tácito, *Hist.* IV 81; sobre esto, cf. S. Morenz, *Vespasian, Heiland der Kranken:* «Würzburger Jahrbücher f. d. Altertumswissenschaft» IV (1949-1950) 370-378. Adriano (¿auténtico?): *Script. Hist. Aug. Hadr.* 25.

V

LOS JUDIOS DE PALESTINA ENTRE EL LEVANTAMIENTO DE LOS MACABEOS Y EL FIN DE LA GUERRA JUDAICA

BIBLIOGRAFIA

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III (Leipzig, I [5]1920, II [4]1907, III [4]1909); A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (Stuttgart [3]1925); íd., *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (Stuttgart 1932); E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* II. *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth* (Berlín-Stuttgart 1925); M. Noth, *Geschichte Israels* (Gotinga-Berlín [4]1959; trad. española: *Historia de Israel,* Barcelona 1966); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim* I-III (Cambridge 1927-1930); F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive* (París 1952); íd., *Géographie de la Palestine* I-II (1933-1938); J. Bonsirven, *Le judaïsme Palestinien aux temps de Jésus-Christ* I-II (París 1934-1935); M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931); G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (BWANT III, 1; Stuttgart 1926); F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (Leipzig [2]1897); W. Bousset y H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HBNT; Tubinga [3]1926); W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I. *Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel* (Hamburgo [2]1955); H. L. Strack y O. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-V (Munich 1922-1928); J. Jeremias (ed.), *Rabbinischer Index* (Munich 1956); H. Schubert, *Die Religion des Nachbiblischen Judentums* (Friburgo-Viena 1955); E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (Berlín 1937); R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* (Leiden 1957); V. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1961); L. Finkelstein, *The Pharisees* I-II (Filadelfia [3]1962); J. Bekker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Gotinga 1964); L. J. Rahmani, N. Avigad y P. Benoit, *Atiqot 4* (Jerusalén 1964); S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State* (Filadelfia 1964); H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran* (Gotinga 1964); G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier:* ThLZ 90 (1965) 727-740; D. Daube, *Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law* (Londres 1965); N. N. Glatzer, *Anfänge des Judentums* (Gütersloh 1966); A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von den Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Berlín 1966); H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (TU 97; Berlín 1966); B. Kanael, *Altjüdische Münzen* (cuaderno especial del «Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte», 1967); A. Nissen, *Tora und Geschichte im Spätjudentum:* «Novum Testamentum» 9 (Leiden 1967) 241-277; B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les*

Sinagogues Juives (París 1967); O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (Neukirchen-Vluyn 1967); Y. Yadin, *Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes* (Hamburgo 1967); G. Baumbach, *Die Zeloten. Ihre Geschichte und religionspolitische Bedeutung:* «Bibel und Liturgie» 41 (Klosternenburg 1968) 2-25; íd., *Jesus und die Pharisäer:* «Bibel und Liturgie» 41 (1968) 112-133; K. Katz, P. P. Kahane y M. Broshi, *Von Anbeginn. Vier Jahrtausende Heiliges Land im modernsten Museum der Welt* (Hamburgo 1968); K. Kenyon, *Jerusalem, die heilige Stadt von David bis zu den Kreuzzügen. Ausgrabungen 1961-1967* (Bergisch-Gladbach 1968); P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch* (París 1969); M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1969); W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse* (Gotinga 1969); P. v. d. Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit* (Munich 1969); A. Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk* (Berlín 1969); H. Bardtke, *Qumran-Probleme in der Sicht einiger neuerer Publikationen:* ThLZ 95 (1970) 1-20 (con bibliografía); R. Meyer y H. F. Weiss, *Pharisaios:* ThWB IX, 11-51; A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba* (Stuttgart 1972; trad. española: Eds. Cristiandad, Madrid 1973).

La humanidad debe a Israel la creencia en un Dios creador y conservador del cielo y de la tierra que rige los destinos de los pueblos y de los hombres; irrepresentable e inaprehensible, no es un pedazo de su mundo, sino que se encuentra frente a él y lo gobierna. Israel testimonia de sí mismo que este Dios es aliado suyo y lo hizo el pueblo de su Alianza; le reveló su ser y le dio a conocer su voluntad en santos mandamientos. Por ello Israel confiesa a Dios: «Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, aunque no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 34,6ss). El apóstol Pablo, que estudió con los doctores de la Ley en Jerusalén como judío de la diáspora, apasionado por la Ley judía, que fue considerado, a pesar de su amor a Israel, como apóstata por los miembros de su pueblo cuando se hizo cristiano y como tal apóstol de las gentes, testimonia la preeminencia sobre las naciones de los hijos de Israel, «cuya es la adopción, y la gloria, y las alianzas, y la legislación, y el culto, y las promesas; cuyos son los patriarcas, y de quienes procede, según la carne, Cristo, que está por encima de todas las cosas...» (Rom 9,4ss). Pablo sabe bien, por haberlo experimentado, que Israel no ha recibido todo eso para sí, sino para las naciones, que por él serán bendecidas (Gn 12,3). Transmitir esa bendición a las gentes es la obra del Mesías, a cuyo servicio está como apóstol de las gentes. Con ello, empero, la historia de Cristo y la de su comunidad se involucra de un modo especial con la historia de Israel, de forma muy distinta a como se relaciona con las religiones y las creencias de los hombres del mundo helenístico en el que surgió la nueva cristiandad y en el que recibió su primitiva configuración, un mundo que asimismo había influido en Israel. Esta conexión se hace ante todo visible en el hecho de estar

vinculados los comienzos del cristianismo a la tierra y a la historia de Israel.

De una manera general se da el nombre de Palestina a la zona costera del Oriente Próximo en la que se desarrolló la historia de Israel. Este nombre apareció con Adriano después de la segunda guerra judaica, por la misma época en que Jerusalén se convirtió en una ciudad helenístico-romana llamada Colonia Aelia Capitolina, cuyo ingreso les estaba prohibido a los judíos bajo pena de muerte. Este último nombre no se ha conservado; sí, en cambio, la designación de Palestina, lo que es un símbolo del trágico final de la historia de Israel en el mundo antiguo. La tierra de los israelitas se llamó en la época preisraelítica Canaán; del nombre de la tribu de Judá recibió temporalmente la designación de Judea, que se reservó para la parte meridional del territorio de Israel, aunque ocasionalmente designó en época romana la totalidad del territorio. Al otorgarle el nombre de Palestina se pretendía borrar el recuerdo de los judíos.

Constituye esta región un puente tendido entre el continente microasiático, que se adentra en el Mediterráneo, una de las zonas culturales más importantes del mundo antiguo, y la costa del norte de Africa, especialmente la de Egipto, una de las grandes potencias de la Antigüedad. «Situada en un rincón tempestuoso entre ambos continentes, por todas partes la rodearon y atacaron los Imperios más antiguos de la tierra» [1]. Esta situación determinó la historia de Israel. Cuando había equilibrio de poder entre las grandes potencias, Israel podía llevar su vida con relativa independencia; si se producían en ellas crisis internas, le era posible reforzar su independencia y su importancia; pero si se tomaban decisiones equivocadas en situaciones semejantes, era muy fácil convertirse en víctima de la gran potencia vencedora. Estas vicisitudes de la política mundial determinaron la historia de Israel, antes y después del exilio; el enjuiciamiento de éstas y, en su virtud, la actitud adoptada frente a ellas determinaron las diferentes orientaciones dentro del pueblo, creando antagonismos internos que se dirimieron a menudo apasionadamente. Pero los israelitas no sólo enjuiciaron su historia desde el prisma de los antagonismos de la política mundial, sino que trataron de descubrir en ellos la mano rectora de su Dios, que guiaba y conservaba a su pueblo, lo castigaba y azotaba, lo salvaba y reconstruía. La concepción de la historia por parte de Israel la determinó el reconocimiento de la acción de Dios en medio de las fuerzas y violencias del mundo de los hombres. Estuvo desde siempre inseparablemente unida a su creencia en Dios, pues todo padre en Israel, cuando enseñaba a sus hijos los mandamientos de Dios, les aleccionaba así: «Nosotros éramos en Egipto esclavos del faraón y Yahvé nos sacó de allí con su potente mano. Yahvé hizo a nuestros ojos grandes milagros y prodigios terribles contra Egipto, contra el faraón, contra toda su casa y nos sacó de allí para conducirnos a la tierra que con juramento había prometido a nuestros padres. Yahvé nos ha mandado poner por obra todas sus leyes» (Dt 6,21-24). Con la mayor precisión se expresa

[1] E. Stauffer, *Jerusalem und Rom* (Berna 1957) 11.

esto en las palabras introductorias del Decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre» (Ex 20,1; Dt 5,6). Pero a la creencia en Dios de Israel le confiere un sello especial el hecho de haberla obtenido no de la observación y la experiencia de las fuerzas de la naturaleza, de modo que fuese su Dios una fuerza de la naturaleza divinizada como eran los dioses de las gentes, sino de la trayectoria y tropiezos de su historia en los que él estuvo presente y operante, de un modo invisible e inaprehensible, pero rigiendo sensiblemente los acontecimientos. El Antiguo Testamento prueba que Israel creía que su Dios era el creador y el conservador del mundo, por haber tenido a lo largo de su historia una experiencia de él como Señor, auxiliador y juez, y por reconocerse a sí mismo como su pueblo amado, que él había elegido como hijo y al que se había unido como a esposa. Esta certidumbre no sólo determinó su manera de concebir la historia, sino que influyó profundamente en el transcurso de la misma.

I. LA HISTORIA DE ISRAEL DESDE LA EPOCA DE LOS MACABEOS A LAS GUERRAS JUDAICAS

1. *Israel bajo la dominación de los Ptolomeos*

El rey persa Ciro puso fin al exilio del pueblo judío y le dio la posibilidad de reconstruir Jerusalén y su Templo. Un gran número de judíos hizo uso de este permiso; un número aún mayor se quedó y formó lo que habría de ser posteriormente la importante diáspora babilonia. Israel se había constituido en el exilio como pueblo en torno de la Torá. La Ley dio a ese pueblo, que había perdido su territorio, su Estado y su culto, su coherencia interna y las directrices de su vida. Especial relieve adquirieron las peculiaridades que le distinguían de su mundo circundante: la circuncisión, el sábado y los preceptos sobre «lo puro y lo impuro», que a lo largo de la historia posexílica fueron cobrando mayor relevancia y significación. Con la reconstrucción del Templo quedó convertido Israel en una comunidad cultual, regida por la Ley, con una ordenación y una constitución jerárquica: un Estado sacerdotal, que, aunque gozaba de cierta autonomía interna, estaba incorporado al Imperio persa y no tenía posibilidad de hacer su propia política. Al fundar de nuevo Jerusalén, tal vez pudo desempeñar algún papel por parte de los persas el propósito de tener un pueblo adicto en un lugar importante desde el punto de vista estratégico y político, en el puente entre el Asia Menor-Siria y Egipto. El final del interludio de Zorobabel (Zac 3,8; 4,9; 6,12), que probablemente fue revocado por el gobierno persa, estuvo relacionado tal vez con cierto revivir de las esperanzas mesiánicas, depositadas en el vástago de David; con la revocación de Zorobabel se les quitó su base. La autonomía interna de la comunidad judía está atestiguada por las acuñaciones monetarias, que muestran la inscripción *yhd* (Judá); también las asas de las vasijas cerámicas que servían para las ofrendas del culto llevan el sello de *yhd* o de *yršlm* (Jerusalén)[2]. Junto a eso, los emblemas griegos de las monedas permiten reconocer la penetración de la helenización en el Próximo Oriente, más allá de las ciudades costeras fenicias.

El proceso de helenización se agudizó al someter Alejandro Magno la totalidad del Oriente Próximo con el propósito claramente reconocible de llevar la cultura y la civilización helenística a esa parte del mundo. Su aparición difundió la idea de un cosmopolitismo universal: una cultura humana de signo helenístico abarcaría la totalidad del género humano y la haría tomar conciencia de su dignidad humana. La humanidad cobró noción de sí misma[3]. Hasta la ciudad de Samaría no ofreció Palestina resistencia alguna a la campaña triunfal de Alejandro. Con el desmembramiento del Imperio de Alejandro, después de su muerte prematura, cayó Palestina en la zona de fricción entre la parte ptolemaica del Impe-

[2] K. Galling, «Palästina-Jahrbuch» XXXIV (1938) 75ss.
[3] Cf. G. Gloege, *Aller Tage Tag* (Stuttgart 1961) 19s.

rio, con su capital Alejandría, y la seléucida, con su capital Antioquía. Pero primero se ejerció durante todo un siglo la supremacía ptolemaica sobre Palestina y con ello también sobre Israel.

De la historia y el destino de los israelitas durante el protectorado ptolemaico es tan poco lo que conocemos como lo que les ocurrió bajo el dominio persa. Se les dejó en paz y pudieron seguir con sus peculiaridades y formas propias de vida. Les fue posible incluso aumentar el pequeño territorio en torno a Jerusalén que los persas les habían devuelto. Algunas zonas al sur de Samaría, al norte de Jerusalén, aumentaron progresivamente de población judía y se judaizaron. Judíos se encuentran también en Galilea, especialmente en las montañas, pero en parte también a orillas del mar y al oriente del Jordán, en el territorio denominado Perea; todos ellos observaban el culto del Templo jerosolimitano, culto que pronto ganó poder de atracción entre la diáspora que se iba constituyendo fuera de Palestina, convirtiéndose así en el centro de los judíos de toda la cuenca del Mediterráneo y de más lejos [4]. Al propio tiempo se iba dejando sentir, de un modo tácito pero efectivo, el influjo de la cultura, la educación y los modos de vida helenísticos, los cuales no pudieron por menos de dejar huella también entre los judíos. Los problemas que con ello se iban perfilando se agravaron cuando el dominio ptolemaico fue sustituido por la dominación siria de los seléucidas.

2. *La gran crisis bajo Antíoco IV Epífanes*

Cuando Antíoco III, llamado el Grande (223-187 a. C.), venció a los Ptolomeos en la batalla de Paneas, el año 198, pasó Palestina al dominio sirio. Antíoco III confirmó a los israelitas sus privilegios; Josefo (*Ant.* XII 3, 3) transmite el edicto del rey, que subraya el apoyo que encontró en los judíos y añade: «Hemos considerado justo corresponderles por ello y reconstruir su ciudad destruida por las circunstancias de la guerra, poblándola con el regreso de sus habitantes diseminados. En primer lugar hemos decidido, debido a su piedad, proporcionarles lo necesario para sus sacrificios, a saber: víctimas, vino, aceite e incienso por valor de veinte mil monedas de plata, seis artabas de harina sagrada conforme a la costumbre de su tierra, mil cuatrocientas sesenta medimnos de trigo, cuatrocientos setenta y cinco de pan y trescientos setenta y cinco de sal. Quiero que se les pague esto conforme he ordenado y que se tengan dispuestas las obras relativas al santuario en lo tocante a los pórticos o a cualquier otra parte que sea preciso construir. Que la madera de las vigas se traiga de la propia Judea, de las demás naciones y del Líbano, sin que nadie exija impuesto. Y lo mismo dispongo en todo lo necesario para que la reparación del santuario sea más bella. Que se rijan todos los miembros de esta nación conforme a las leyes de sus padres y que se exima al Senado, a los sacerdotes, a los escribas del Templo y cantores sagrados del

[4] Cf. sobre esto la colaboración siguiente sobre el judaísmo helenístico.

impuesto que pagan por su cabeza, del impuesto de la corona y de impuestos por cualquier otro respecto. Y para que la ciudad se repueble lo más pronto posible, concedo a los que ahora la habitan y a los que vengan a ella hasta el mes Hiperbetéreo la exención de impuestos por tres años. Les descargamos también para el futuro de la tercera parte de los impuestos, de suerte que puedan reponerse de sus daños, y a cuantos nativos de la ciudad han caído en la esclavitud les concedemos, a ellos y a sus hijos, la libertad y ordenamos que se les devuelvan sus haciendas». Este decreto, con sus privilegios sorprendentes, demuestra el valor que Antíoco daba, por motivos políticos, a tener a un pueblo adicto en sus fronteras con Egipto. Le era esto necesario porque desde allí se cernía el peligro principal para su reino. Los judíos adquirieron a ojos vistas una importancia especial después de la batalla de Magnesia del Meandro el año 190, en la que Antíoco fue derrotado por los romanos y tras de la cual se vio forzado a concertar la dura paz de Apamea, que significó el comienzo de la decadencia del reino sirio. Durante estos procesos comenzaron a repercutir algunos acontecimientos que se habían producido de un modo tácito. Todavía en la época ptolemaica se había mantenido apartados del culto del Templo a los samaritanos, que fueron rechazados como impuros por los judíos en la reconstrucción de Jerusalén. Los samaritanos habían adoptado el *Pentateuco,* una obra de teología sacerdotal que se codificó muy pronto en el período posterior al exilio, e incluso habían construido en el Garizin su propio templo. Con la competencia así producida se agudizó el antagonismo. Los judíos atribuían el más alto valor a la pureza de su sangre y se abstenían por ello de mezclarse con los pueblos extranjeros; prohibían los matrimonios con los miembros de otros pueblos y anulaban los contraídos con no judíos; acusaban a los samaritanos de proceder de los diferentes pueblos que habían penetrado en su territorio a la caída del estado del norte de Israel. Consideraban a los samaritanos como un pueblo impuro que invocaba sin tener derecho para ello a Yahvé (cf. 2 Re 17,24-34; Josefo, *Ant.* IX 288).

En *Dam.* A 1 se encuentra una breve alusión al rechazo de Israel por su Dios en la que se dice: «Pero cuando él se acordó de la Alianza con los antepasados, dejó sobrevivir una parte de Israel y no la entregó a la destrucción. Y en el tiempo de la cólera, durante trescientos noventa años, los castigó, tras haberlos puesto en manos de Nabucodonosor, rey de Babel. Y brotó de Israel y de Aarón la simiente del retoño que recuperará la posesión de la tierra...» (1,4-7). Si es lícito emplear la cifra de 390 para datar el movimiento de conversión [5] del que se habla en el Documento de Damasco, se llegaría a una época cercana al año 200-190. Pocos renglones más adelante se dice: «Vieron sus pecados y reconocieron que eran hombres culpables. Y durante veinte años fueron como ciegos y como los que tantean su camino. Entonces Dios observó sus obras...» (1,9ss). A la aparición de un movimiento de conversión siguió un período de inseguridad, de tantear el camino, durante dos decenios, hasta que en

[5] Cf. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* II (Basilea 1960) 41s.

ellos «hizo surgir al Maestro de Justicia, para guiarles por el camino de su corazón y comunicar a las últimas generaciones lo que iba a hacer con la última generación...» (1,11ss). La gente de que se habla es aquella que busca a Dios de todo corazón y expresa esa búsqueda en sus acciones (1,10). La segunda indicación cronológica nos conduciría hacia el 165, un momento que tiene, sin duda, una importancia destacada para el desarrollo ulterior de la historia de Israel. A ese movimiento de conversión mencionado en el Documento de Damasco apuntan también de diferente manera el «apocalipsis de las fieras» de la versión etiópica de Henoc y un pasaje del *Libro de los Jubileos.* Ambas indicaciones conducen al mismo momento. En la versión etiópica de Henoc se habla de corderos que, estando las ovejas todas ciegas, comienzan a abrir sus ojos y a llamarlas a gritos para advertirlas y amonestarlas: «Pero las ovejas no les contestaban ni oían lo que contaban, sino que estaban sobremanera sordas y sus ojos muy cegados» (90,6-7). En el *Libro de los Jubileos* se dice: «Y en aquellos días los niños comenzarán a buscar las leyes y a buscar el mandamiento y a convertirse al camino de la justicia» (23,26). Esto parece referirse a un movimiento de conversión que afecta ante todo a la juventud y arranca de ella. Así, este movimiento se defiende de la helenización, que asimila a Israel a los pueblos, y se acuerda de su propio camino que le ha sido marcado en la Ley. Esto habría comenzado, si se puede operar aquí con las cifras del Documento de Damasco, en la época en que Israel pasó de la dominación ptolemaica a la seléucida y habría alcanzado su primer apogeo hacia el año 175, cuando apareció el Maestro de Justicia, que se describe como doctor de la Torá y profeta escatológico.

Hacia el año 175 había llegado la tensión en Israel a su punto culminante [6]. El sumo sacerdote en funciones, Onías III, se había puesto en guardia frente a la penetración de la civilización helenística de Jerusalén, apoyándose en los sectores de sentimientos antisirios. Su rival era su propio hermano Jasón. La actitud de los círculos filohelenos por él acaudillados la caracteriza así 1 Mac 1,11: «Ea, hagamos alianza con las naciones vecinas, pues desde que nos separamos de ellas nos han sobrevenido tantos males».

Cuando, tras el asesinato del rey Seleuco, se hizo Antíoco IV con el poder el 175, Jasón y sus partidarios negociaron con el rey la deposición de Onías y la investidura de Jasón como sumo sacerdote. A cambio se le prometieron regalos en oro, que el nuevo rey aceptó más que gustoso, y asimismo continuar con la helenización de Jerusalén (cf. 2 Mac 3; 4). Onías fue detenido en Antioquía, donde precisamente se encontraba, tal vez con ánimo de visitar al rey, en tanto que Jasón asumía el sumo sacerdocio. Motivo especial de escándalo en la política de helenización que promovía, fue para los judíos fieles a la Ley la construcción de un gim-

[6] Disponemos sobre esto, como fuentes históricas inmediatas, del libro I de los *Macabeos* y de las *Antiquitates,* de Josefo; contiene también, a pesar de sus embellecimientos legendarios, una serie de valiosos datos históricos el libro II de los *Macabeos.*

nasio en Jerusalén, en las proximidades del monte del Templo, en el que se daba a los jóvenes una educación corporal y espiritual helenizante y en donde éstos intervenían en competiciones deportivas. Como estas competiciones las realizaban desnudos, muchos israelitas disimularon las huellas de su circuncisión (1 Mac 1,14; 2 Mac 4,12-15).

Como los griegos no conocían un estamento sacerdotal hereditario, entraba dentro de las directrices de dicha política de helenización el hecho de que comprase a más alto precio la dignidad sacerdotal Menelao, del linaje de los tobíadas *, aunque no perteneciera al linaje del sumo sacerdote, y desposeyese a Jasón de su cargo, después de haberlo ocupado durante tres años. Jasón huyó al territorio del oriente del Jordán, Onías fue asesinado en Antioquía por instigación de Menelao, su hijo se refugió en Egipto y fundó allí, en Leontópolis, un templo judío, que se mantuvo hasta el 73 d. C. La secesión mencionada en *Dam.* VI 11-16 pudo haber comenzado en esta época; arrancó de sacerdotes que no se apartaban del sumo sacerdocio aaronítico-sadoquita prescrito en la Ley. Pero todavía no se había alcanzado el punto culminante de la crisis.

Cuando, con motivo de una campaña de Antíoco Epífanes en Egipto, circuló en Jerusalén el rumor del asesinato del rey, el desterrado Jasón ocupó la ciudad con un golpe de mano, expulsó al sumo sacerdote Menelao y ocupó de nuevo el cargo. Menelao fue a reunirse con Antíoco Epífanes en Egipto, territorio que éste tuvo que abandonar, forzado por un decreto del Senado romano que le entregó Popilio Lenate. Irritado por la humillación, llevó de nuevo a Menelao a Jerusalén, se apoderó del valioso tesoro del Templo y penetró incluso en el santuario. Por ello se produjeron violentos tumultos. Antíoco ordenó en vista de ello tomar la ciudad al asalto. Esta fue saqueada e incendiada por sus soldados; finalmente, se arrasaron también sus muros. Muchos de sus habitantes perdieron la vida, otros la libertad con sus mujeres e hijos. Además, el rey ordenó fortificar una parte de la ciudad, la Acra, desde la cual podía tener bajo constante control el resto. Pero Antíoco dio todavía un paso más. Decidió llevar a término por medios violentos el proceso iniciado de helenización y borrar las peculiaridades nacionales de Israel. Quería imponer a la fuerza en su reino unos modos de vida y un culto homogéneos. A los judíos les ordenó «que todos siguieran aquellas leyes, aunque extrañas al país; que se suprimiesen en el santuario los holocaustos, el sacrificio y la libación; que se profanasen los sábados y las solemnidades; que

* A nuestra indicación de otorgar aquí a Menelao el linaje de los tobíadas y más adelante el de Benjamín, nos hace M. Hengel en su valiosa y estimulante reseña de esta obra (ThLZ 92 [1967] 801-814 [a los vols. I-III], y 94 [1969] 905-907 [al vol. II] la siguiente advertencia: En 2 Mac 3,4 lee la edición de Gotinga de los LXX en el texto griego, de acuerdo con la antigua lección latina y la traducción armenia, la variante Balgea, en lugar de Benjamín. Con ello podía pensarse en una alusión al linaje sacerdotal Bilga, mencionado en Neh 12,5-18. Por ello no es seguro tener a Menelao por tobíada. Según *Tos. Sukka* 4, 28, los miembros de este linaje fueron excluidos para siempre del servicio sacerdotal. Cf. sobre esto F. M. Abel, *Les livres des Maccabées* (París ²1949) 316; V. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1961) 403ss.

se contaminase el santuario y el pueblo santo; que se edificasen altares y santuarios e ídolos y se sacrificasen puercos y animales impuros; que se dejase a los hijos incircuncisos; que se manchasen sus almas con todo género de impurezas y abominación, de suerte que se olvidasen de la Ley y mudasen todas sus instituciones, y que quien se negase a obrar conforme a este decreto del rey fuera condenado a muerte» (1 Mac 1,44-50). En el Templo se instauró un culto extranjero; se consagró a Zeus Olímpico, y el templo del Garizim a Zeus *Xenios*. En una acuñación monetaria de Antíoco Epífanes del año 167 se reconoce en el anverso una cabeza de Zeus, con los rasgos de Antíoco, y en el reverso, un Zeus *Nikephoros* sentado en un trono con la inscripción «Rey Antíoco, dios portador de victoria en figura de hombre *(Epiphanes)*» [7]. Lo que se pretendía con los altares de Zeus en Jerusalén y en el Garizim era en realidad mostrar la aparición de Zeus en la figura de Antíoco. Con ello se vulneraba el primero de todos los mandamientos y, al propio tiempo, se ponía en tela de juicio la existencia del mismo Israel.

Muchos judíos fieles a la Ley buscaron refugio en cavernas y en parajes desiertos, manteniéndose ocultos. Otros murieron como mártires por oponerse a los decretos del rey, a cuyo cumplimiento obligaban en todas las ciudades y aldeas los inspectores y comisionados al efecto que recorrían el país. Un ilustre ejemplo es el de aquella madre israelita que prefirió dejar morir en presencia del rey a sus siete hijos a consentir que fueran infieles al Dios de los Patriarcas, para encontrar, finalmente, ella también la muerte (2 Mac 7). La resistencia activa, empero, surgió con el sacerdote Matatías, del linaje de Hasmón (Josefo, *Ant.* XII 6, 1; *Bell.* I 3), en la localidad de Modín. En su celo, mató a un israelita que se disponía a sacrificar, obedeciendo la orden del emisario del rey, y también al emisario real. Tras esta acción se refugió con sus cinco hijos en las montañas y desde allí comenzó con numerosos seguidores una guerra de guerrillas contra las tropas de ocupación sirias. Como una facción parecida de resistentes fuera aniquilada en sábado por no querer profanar con las armas la festividad del día, los hombres de Matatías decidieron defenderse incluso en sábado. Los resueltos a ofrecer resistencia se incorporaron en masa al levantamiento iniciado por Matatías. Incluso corrieron a engrosar estos grupos de oposición los miembros de aquel movimiento de conversión que había surgido en Israel antes de la crisis decisiva provocada por Antíoco. Matatías murió en esta guerra de guerrillas. El mando lo asumió su hijo Judas, a quien se dio el apodo de «Martilleador» (Makkabi), y de él recibió el movimiento el nombre de «macabeos». Judas aspiraba a una guerra total de los israelitas fieles a la Ley contra los enemigos sirios que superase el estadio de las guerrillas. En una serie de combates contra el ejército sirio, entorpecido precisamente por entonces por una guerra contra los partos en la frontera oriental, Judas Macabeo logró varias victorias. El año 164 intentó marchar contra Jerusalén; allí consiguió encerrar a la guarnición siria en la Acra, donde se había

[7] Cf. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom,* 20.

refugiado también la parte de la población que había acatado las disposiciones del rey, y renovó el Templo. Si en diciembre del 167 Antíoco Epífanes había instaurado la «abominación de la desolación» (Dn 12,11), Judas Macabeo, en cambio, consagró de nuevo el Templo y restituyó el culto de Yahvé en diciembre del 164. La fiesta jubilosa de la consagración del Templo puso de manifiesto la arrolladora convicción de que Dios había castigado a su pueblo por sus pecados, pero no le había abandonado, salvándole de manera milagrosa. Esto condujo a la irrupción en Israel de las nuevas corrientes ideológicas, que poco a poco y en silencio habían ido cobrando cuerpo. Las agrupamos bajo el nombre de «apocalíptica», una visión escatológica de la historia, que trataba de observar y de entender los agitados acontecimientos. Cuando en el 163 pereció Antíoco IV Epífanes en una expedición contra los partos, quedó concluso un estallido decisivo; pero, no obstante, los antagonismos no habían terminado.

3. *La guerra de liberación de los israelitas bajo los asmoneos*

Judas salió del ámbito de Jerusalén con sus hermanos, trajo de nuevo a Judea desde Galilea a los israelitas fieles a la Ley e hizo lo propio en los territorios del oeste del Jordán. Como estas medidas manifiestan, los caudillos macabeos eran conscientes de que las hostilidades todavía no habían terminado y de que sus fuerzas eran muy limitadas. En realidad, les ayudaron en su apurada situación las circunstancias producidas después de la muerte de Antíoco en el Imperio sirio por las complicaciones internas y por las guerras. Lisias, el regente del reino, ofreció la paz a los partidarios de Judas, que en el ínterin habían quedado de nuevo asediados en Jerusalén, y les garantizó vivir conforme a sus leyes y mantener el culto divino a su manera. Como sumo sacerdote fue nombrado Alcimo, un vástago legítimo de la familia sadoquea del sumo sacerdote. Estando así las cosas, se produjo un distanciamiento entre los partidarios del movimiento de conversión que llevaba el nombre de asideos, «los piadosos» (1 Mac 7,13), y los macabeos. Aquéllos se conformaban con que los fieles a la Ley pudieran vivir en Israel de acuerdo con ésta y conservar el servicio divino. Esperaban el futuro de Dios, que con su intervención había levantado a Israel y habría de abatir las fuerzas que lo esclavizaban. Para ellos la ayuda aportada por los macabeos había sido tan sólo «una pequeña ayuda» (Dn 11,34); de Dios esperaban una ayuda todavía mayor. Los macabeos, por el contrario, querían extirpar de Israel a los «ateos» y conseguir la libertad política del país; se indignaban de que se empequeñeciera lo que gracias a ellos se había conseguido y querían alcanzar con su acción, confiados en que Dios les prestaría su apoyo, lo que los asideos sólo esperaban de Dios. De esta manera prosiguió la guerra, en cuyo transcurso cayó el propio Judas. Ocupó su puesto su hermano Jonatán, que se expuso con los partidarios de su hermano Judas a graves descalabros. Pero, a consecuencia de las dificultades de la política interior en Siria, se llegó a

un acuerdo con el comandante en jefe sirio. Los prisioneros fueron puestos en libertad; Jonatán quedó constituido en Mijmás, donde puso su residencia, jefe del pueblo a la manera de los antiguos jueces (1 Mac 9,70-73). Aprovechándose hábilmente de las complicaciones del Estado seléucida, logró investirse el año 152 del cargo de sumo sacerdote con la aprobación siria y se presentó solemnemente en la Fiesta de los Tabernáculos. El rey de Siria le envió un manto de púrpura y una corona de oro, haciéndole así virrey de Siria en Judea.

Posiblemente fue este proceso la causa de una secesión de graves consecuencias: un sumo sacerdocio asmoneo representaba una vulneración de la Ley, que preveía una sucesión hereditaria aaronítica-sadoquita. La protesta de los círculos fieles a la Ley, bajo el ya mencionado Maestro de Justicia, pudo haber conducido al antagonismo con el sumo sacerdote mencionado en el Comentario de Habacuc de Qumrán, antagonismo en el que una parte de los asideos no prestó su apoyo a los círculos protestatarios [8]. En ese caso sería Jonatán el «sacerdote sacrílego» de que habla el Comentario de Habacuc. La oposición a su sumo sacerdocio habría conducido finalmente, a la emigración de los partidarios del Maestro de Justicia al territorio del Mar Muerto. La escisión de los asideos en el grupo esenio de Qumrán y el partido de los fariseos correspondería a esta época, pues éstos pueden ser aludidos en la «casa de Absalón», que «ha callado durante la reconvención del Maestro de Justicia y no le ha ayudado contra el hombre de mentiras» (1 QpHab 7,9ss). Jonatán sería el que habría perseguido al Maestro de Justicia y a sus partidarios: «En los lugares de su exilio y en el momento del día de la fiesta del descanso, del día del Perdón, apareció ante ellos, para devorarlos y destruirlos en el día del ayuno del sábado de su descanso» (1 QpHab 11,4-8). Mientras que el grupo del Maestro de Justicia estaba bajo dirección sacerdotal y constituía una comunidad jerárquicamente ordenada y continuadora de la teología sacerdotal, se hicieron con la dirección en el grupo fariseo los doctores de la Torá no sacerdotes y los eruditos de las Escrituras; procedían de los maestros de sabiduría, posiblemente por influjo helenístico, ya que, al modo griego, la sabiduría, la ciencia y la interpretación de la Torá se desvincularon del estamento sacerdotal y se hicieron accesibles también a los laicos [9].

Jonatán [10] recibió como regalo de los sirios las tres comarcas meridionales de la provincia de Samaría, que estaban habitadas predominantemente por judíos, y con ellas pudo aumentar, hacia el norte y el noroeste, la provincia de Judá. Por último, se vio metido en los conflictos del reino sirio de los que se había aprovechado: cayó prisionero en la Ptolemaida y posteriormente fue asesinado. Ocupó su lugar su hermano Simón, el

[8] Sobre la discusión de estos problemas, cf. la breve orientación de J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* II, 135-151.

[9] Más detalles sobre el particular pueden verse en lo que se dice de los grupos y partidos del judaísmo antiguo.

[10] Hasta la muerte de Simón la fuente histórica es, asimismo, el libro I de los *Macabeos;* para la historia del período siguiente hasta la guerra judaica, Josefo con su *Bellum Iudaicum* y sus *Antiquitates.*

segundogénito de Matatías, que logró éxitos considerables. Así, el año 141 le fue posible forzar a entregarse a la guarnición siria de Acra en Jerusalén, junto con los apóstatas del judaísmo; les obligó a retirarse y fortificó de nuevo el recinto del Templo en Jerusalén. Descendió a la llanura costera, conquistó la ciudad de Jope, situada a orillas del Mediterráneo, con su puerto, y de esta manera procuró a su Estado sacerdotal un acceso al mar. Simón se hizo llamar «gran pontífice, general y príncipe de los judíos» (1 Mac 13,42) y dató como primero de su gobierno el año 141. Sobre este período emite el historiador el siguiente juicio: «Disfrutó de paz la tierra de Judá toda la vida de Simón, que procuró la prosperidad de su pueblo; a todos fue grato su gobierno y gozó de fama todos los días de su vida» (1 Mac 14,4). Simón murió de edad avanzada, víctima de un alevoso atentado por parte de su yerno Ptolomeo; éste le cogió prisionero con sus hijos, Matatías y Judas, y los hizo asesinar. El tercer hijo, Juan, escapó con vida del atentado; fue investido en Jerusalén de las magistraturas de su padre y se denominó a sí mismo Juan Hircano I. Le fue dado conseguir la independencia de su país el año 128 gracias a las luchas, cada vez más enconadas, por el trono de Siria entre los diversos rivales. Sometió a su jurisdicción la provincia de Samaría y, al tomar la ciudad de Siquén, ocupó también el Garizim y destruyó el templo de los samaritanos. Conquistó asimismo la provincia de Idumea, situada al sur de Judá, y obligó a sus habitantes a circuncidarse y a admitir así el culto judío. Durante su reinado se perfilaron las primeras tensiones con los fariseos, que se mostraban recelosos frente al sumo sacerdote guerrero, de tal manera que éste se aproximó a los círculos filohelenos, conocidos con el nombre de saduceos. La independencia política de su Estado sacerdotal se manifiesta en sus acuñaciones monetarias, que portan inscripciones como las de «el sumo sacerdote Juan, jefe de la comunidad de los judíos», o similares. Al morir Juan Hircano en el 104, nombró sucesora a su mujer en el gobierno, ya que por ser mujer no podía ocupar el sumo sacerdocio.

Pero pronto su hijo mayor, Aristóbulo, anuló su voluntad. Hizo meter en prisión a su madre y la dejó morir allí de hambre, asumiendo el gobierno tras haber encarcelado también a su hermano. Pero sólo estuvo un año en el poder, puesto que ya había muerto en el 103. Su viuda puso en libertad a sus hermanos y nombró sucesor de su marido a Jonatán, llamado con su diminutivo Janeo. Ella se convertiría en su esposa y él se daría en adelante el nombre de Alejandro Janeo. Pronto echó mano del título de rey, tal vez cumpliendo los propósitos acariciados por su predecesor, denominándose a sí mismo en las monedas, por un lado, «el sumo sacerdote Jonatán y la comunidad de los hebreos», y por otro, en las nuevas acuñaciones reales, en una inscripción bilingüe, «el rey Jonatán-el rey Alejandro». Con ello, Alejandro Janeo dejaba ver sin rebozos por dónde iban sus verdaderos intereses. Quería ser rey, jefe político, y como tal vivió y gobernó. Con las guerras que llevó a cabo incorporó a su reino la casi totalidad de Palestina. Derrotas y victorias, calamidades y triunfos se sucedieron durante su reinado, que duró del 103 al 76. Con él alcanzó su

punto culminante el conflicto con los fariseos, cuyas consecuencias fueron tanto más graves cuanto que una gran parte del pueblo se había puesto de su lado, seguía sus directrices y odiaba al rey. Como los fariseos se aliaran a sus adversarios sirios, se vengó sangrientamente de ellos, una vez que hubo consolidado de nuevo su poder. Josefo hace el siguiente relato de uno de esos excesos de venganza: «Celebrando un banquete en un lugar no visible junto con sus concubinas, ordenó crucificar a unos ochocientos de ellos, degolló a sus hijos y a sus mujeres ante sus ojos, mientras aún estaban con vida, imponiéndoles en venganza de los agravios recibidos ese castigo, superior a lo que puede resistir un hombre» (*Ant.* XIII 14, 2). La crucifixión procede de los persas y se practicaba también en el siglo II a. C. en Palestina. Los romanos la adoptaron en las provincias del Imperio no para los ciudadanos romanos, sino para los provinciales. En el reinado de Alejandro Janeo se ve claramente la degradación en despotismo cruel de la realeza y del sumo sacerdocio asmoneo. Por ello es sumamente posible que Alejandro deparase el modelo del «sacerdote sacrílego» y del «hombre de mentiras» del Comentario de Habacuc [11]. Josefo nos informa que el rey, cuando murió a los cuarenta y nueve años de edad, estaba tan convencido de la mayor fuerza y seriedad religiosa del movimiento de los fariseos, que le aconsejó a su mujer reconciliarse con ellos. Salomé Alejandra, que le sucedió en el trono, hizo caso de este consejo, y gracias a ella, la interpretación farisaica de la Ley redobló su influjo en los asuntos públicos. Alejandra destinó a su hijo Hircano, pacífico e inactivo, al sumo sacerdocio y se encargó personalmente del gobierno del reino desde el 76 hasta el 67, año de su muerte. Su hermano Aristóbulo II se apoderó del poder y desposeyó a éste, que también había recibido la dignidad real. A su lado apareció, sin embargo, un individuo que, verosímilmente, ocupaba el puesto de gobernador de Idumea: Antípatro. Este trató, con la ayuda del rey de los nabateos, de poner bajo su férula a Hircano II, porque Hircano parecía ser más dúctil para sus planes que su hermano. La recompensa para el rey de los nabateos fue una extensa comarca al oriente de Palestina. Tal era la situación cuando puso Roma su mano, con Pompeyo, sobre la tierra de Palestina.

4. *Palestina bajo el dominio romano*

Pompeyo llegó al Oriente Próximo para anexionar al Imperio romano el decadente reino de los seléucidas. En Asia Menor alcanzó la victoria. Tan pronto como apareció en Siria se ocupó del conflicto de Palestina. Hircano y Antípatro negociaron con él, lo mismo que Aristóbulo; los fariseos se decidieron por la reinstauración de la antigua organización sacerdotal y estaban dispuestos a entenderse con un protectorado romano. Cuando Aristóbulo se percató de que Pompeyo mostraba simpatías hacia Hircano, regresó a Palestina para preparar frente a sus adversarios la de-

[11] Cf. la referencia a J. Maier hecha en la nota 8.

fensa de los lugares y plazas fuertes que poseía. Pompeyo se dirigió inmediatamente contra él y forzó a rendirse la fortaleza de Alexandreion, en la que pretendía defenderse, junto al Jordán. Como la población de Jerusalén ofreciera resistencia, Aristóbulo fue metido en prisión, la ciudad fue tomada por la fuerza de las armas y destruida en gran parte. Muchos de los defensores tuvieron que pagar su resistencia con la vida, una parte todavía mayor marchó al cautiverio o a la esclavitud a Roma; Aristóbulo fue llevado por Pompeyo en el año 81 como prisionero a Roma en su cortejo triunfal. Hircano, en cambio, fue repuesto, con el beneplácito de Pompeyo, en el sumo sacerdocio de Jerusalén.

Palestina quedó incorporada a la provincia romana de Siria, cuyo primer *legatus pro praetore* fue M. Emilio Escauro, general de Pompeyo. Al sumo sacerdocio de Hircano pertenecían la provincia de Judá, el interior de Galilea y partes del territorio del oriente del Jordán, es decir, la comunidad cultual palestina del Templo de Jerusalén. Las ciudades griegas de la orilla oriental del Jordán se agruparon en la llamada Decápolis, una confederación de diez ciudades. Samaría quedó separada de Judea. De esta manera, Palestina recibió bajo la administración romana una nueva organización.

Sin embargo, se necesitaron todavía algunos años para la pacificación de Palestina. Las guerras civiles romanas entre Pompeyo y César, Antonio y Octaviano no dejaron de repercutir en dicho país, donde Aristóbulo, que había escapado de su prisión en Roma, trataba nuevamente de imponer su autoridad con la ayuda de sus hijos. Tras su victoria sobre Pompeyo en la batalla de Fársalo el año 48, se decidió César por Hircano, a quien confirmó en su dignidad de sumo sacerdote, que fue declarada hereditaria, y por Antípatro. El idumeo se convirtió en el gobernador romano de toda Judea. César le concedió al judaísmo el carácter de *religio licita* dentro del Imperio romano, decisión que fue confirmada por un decreto del Senado. Josefo aduce una serie de documentos que delimitan el *status* político y cultual de los judíos, de los que se deduce que el Senado decidió «fomentar la amistad y la hermandad con ellos y acceder a sus peticiones...» (Josefo, *Ant.* XIV 8, 5; 10). Es discutible, con todo, hasta qué punto son auténticos los documentos, cuya compilación obedece a fines apologéticos.

Antípatro nombró, con el beneplácito romano, a su hijo Fasael gobernador de Judea y de Perea, y de Galilea a su hijo Herodes. Tras la toma del poder por Casio de la parte oriental del Imperio, cuya amistad se granjeó Antípatro inmediatamente, éste fue envenenado por sus enemigos personales. Herodes vengó a su padre. Antígono, el hijo de Aristóbulo, trató de derrocar a Hircano durante la ausencia de Casio; Herodes apoyó a Hircano, y en agradecimiento le concedió éste la mano de su sobrina nieta, la asmonea Mariamme. Como Antígono —ahora ya durante la dominación de Antonio— se hiciera con el poder con la ayuda de los partos por un breve espacio de tres años en Jerusalén, Fasael se quitó la vida. Hircano fue mutilado, de suerte que en adelante quedó incapacitado para las funciones de sumo sacerdote. A Antígono sólo le quedaba ahora

Herodes como rival. Consiguió éste con hábiles negociaciones con los hombres fuertes de Roma, Antonio y Octaviano, hijo adoptivo de César, que se le traspasase el poder. Un decreto del Senado de finales del año 40 le nombraba rey de Judea y le daba la posibilidad de ampliar con conquistas su reino a partir de Galilea. Gracias a la ayuda romana pudo entrar el año 37 como vencedor en Jerusalén, que quedó espantosamente devastada de resultas de la nueva conquista. Se esforzó por apartar de allí lo más pronto posible a las tropas romanas mediante regalos de dinero. Antígono cayó prisionero de los romanos y fue ejecutado en Antioquía por sugerencia de Herodes.

5. *El reinado de Herodes*

El reinado de Herodes, que se extiende desde el año 37 hasta el 4 a. C., es la última época de esplendor de la historia de Israel. Tenía la posición jurídica de rey aliado de los romanos, con amplia independencia en su jurisdiccdión, aunque estaba obligado a defender con sus tropas auxiliares las fronteras del Imperio que le correspondían contra los partos y el reino de los nabateos. Tan sólo a comienzos de su reinado tuvo que pagar tributos por ciertos territorios. De la época de su gobierno estamos exactamente informados por Josefo (*Ant.* XV 1-XVII 8; *Bell.* I 18-33), cuyo informe reposa sobre todo en la obra histórica de Nicolao de Damasco, que vivió en la corte de Herodes [12].

El primer decenio de su reinado trajo consigo una nueva crisis, pues se había inclinado decididamente a favor de Antonio. Tras la derrota de éste (Actium, 31 a. C.), se esforzó inmediatamente por ponerse a bien con el vencedor, Octaviano. Lo consiguió gracias a hábiles maniobras. Características de su manera de ser y de su gobierno fueron las tensiones y las desavenencias. Gran parte del reino judío no quería saber nada de él y consideraba al idumeo con desprecio y odio, porque no le reconocía como judío cabal. Esto, unido a la experiencia personal y al examen de las anteriores luchas por el poder, le produjo el angustioso prurito de conservar su soberanía, que trataba de asegurar por todos los medios a su alcance. Muy pronto comenzó por exterminar a todos los que eran de origen asmoneo, porque sospechaba que constituían un especial peligro. Por indicación de su suegra, Alejandra, nombró sumo sacerdote al asmoneo Aristóbulo, a pesar de que a sus diecisiete años no tenía la edad legal para dicho cargo. Pero como el pueblo le aclamara en la Fiesta de los Tabernáculos, Herodes le hizo ahogar en el baño, en Jericó. Hircano, el ex sumo sacerdote mutilado por Antígono, que había regresado del cautiverio de

[12] Cf. W. Otto, *Herodes* (Stuttgart 1913), tirada aparte de su artículo sobre Herodes y sus sucesores en Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenchaften;* además, H. Willrich, *Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom* (Heidelberg 1929); S. Perowne, *Life and Times of Herodes the Great* (Londres 1956); íd., *Later Herodians* (Londres 1958); A. Schalit, *Herodes Hamäläkh* (Jerusalén 1960).

los partos, fue asesinado antes de que Herodes se entrevistara con Octaviano después de la batalla de Actium. También fueron ejecutadas Mariamme, la segunda esposa de Herodes, que era de ascendencia asmonea, y poco después su madre. Posteriormente temió Herodes que se agruparan en torno a los hijos que había tenido de sus diez matrimonios grupos de oposición en el país para derribarle. Por este motivo hizo juzgar y condenar el 7 a. C. a los dos hijos de Mariamme. Nuevas tragedias familiares ensombrecieron especialmente los últimos años de su vida. Incluso cinco días antes de su muerte hizo matar a su hijo primogénito, Antípatro, que llevaba el nombre de su padre.

Herodes trató de asegurar su poder en el interior y en el exterior. Distribuyó guarniciones por todo el país. Su ejército y su guardia personal estaban formados en su mayor parte por galos, germanos y tracios, porque opinaba que eran más de fiar que los soldados procedentes del pueblo judío o de los pueblos vecinos. Las principales plazas del país estaban bien guarnecidas de tropas.

De acuerdo con su manera de ser, fue Herodes un soberano de orientación helenizante que quería abrir su país a la cultura helenística. Pero, al propio tiempo, se esforzaba por no dar motivo de escándalo al pueblo judío, especialmente a los habitantes de Jerusalén. De ahí que se hiciera pasar por judío estricto. A sus hijos les hizo dar una educación judaica. Cuando estaban en Roma los encomendaba a familias judías. Hasta finales casi de su reinado evitó los epígrafes chocantes en las acuñaciones monetarias, lo mismo que los emblemas helenísticos en Jerusalén. La ciudad adquirió un nuevo aspecto esplendoroso. Al norte del Templo edificó la fortaleza Antonia, llamada así en honor de Antonio. Se reconstruyó el Templo de tal manera, que debió de ser uno de los edificios más espléndidos del mundo antiguo. Los cimientos se excavaron hasta una profundidad de 54 metros en el monte del Templo, su emplazamiento recibió unas dimensiones de 480 por 300 metros. El santuario, edificado en mármol blanco, llevaba en su frontispicio una cepa de oro, símbolo de Israel, la cepa del Señor. Muy apropiadas e ilustrativas al respecto son las palabras del joven a Jesús: «Maestro, mira qué piedras y qué construcción» (Mc 13,1). Además del Templo, Herodes hizo construir las tumbas de los Patriarcas en Hebrón para venerar su memoria y dar satisfacción a la piedad de los judíos. Hizo inscribir, asimismo, en una puerta del antepatio el nombre del romano Agripa y poner en ella un águila de oro, que fue arrancada poco después de su muerte por el fanatismo de los judíos. Herodes fue amigo de Agripa, el yerno de Augusto. Este permaneció una temporada en Jerusalén, calurosamente acogido por los judíos, el año 15 a. C. e hizo en el Templo un magnífico sacrificio al Dios de Israel, un signo del prestigio que había conseguido Herodes para el pueblo judío.

Pero también se preocupó en otros aspectos de la ciudad santa. Esta obtuvo una conducción de aguas, un teatro y —para gran indignación de los judíos— un anfiteatro, pues aspiraba a que pudiera parangonarse con las grandes ciudades helenísticas. Se sintió responsable de los judíos que habitaban fuera de Palestina en el ámbito del Imperio romano y se cuidó

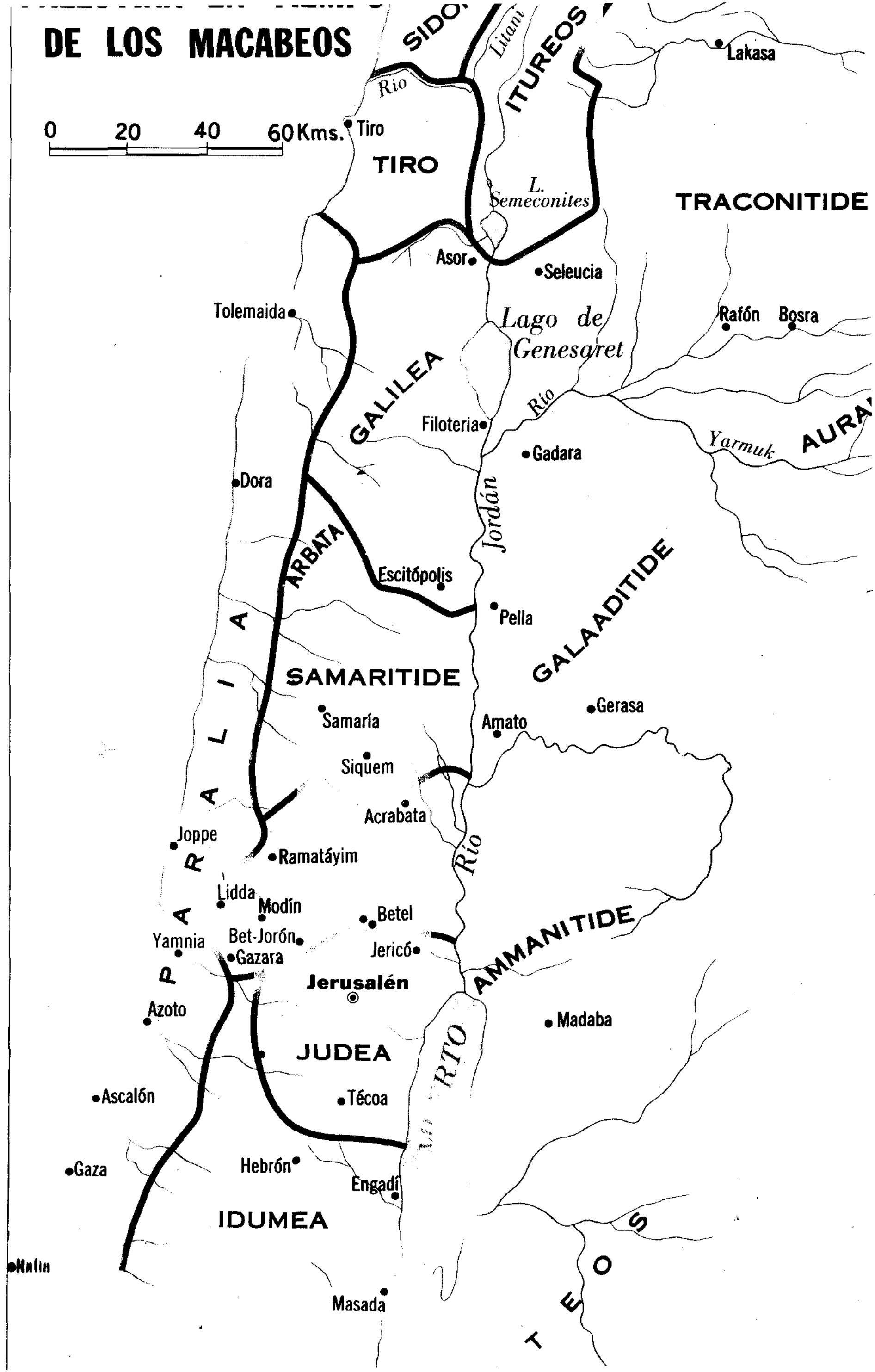
ante las autoridades de que fueran confirmadas y mantenidas las seguridades que les había concedido César. Los magistrados romanos le respetaron como a un responsable representante de los judíos.

También fuera de Jerusalén desarrolló una gran actividad edilicia y colonizadora. Mediante esta última trataba de elevar el nivel económico de Palestina. La actividad constructora fuera de Jerusalén tuvo un carácter claramente helenístico y se hizo uso de ella para honrar al Imperio romano. En el emplazamiento de la antigua torre de Estratón, en la costa del Mediterráneo, construyó una nueva ciudad portuaria que llamó Cesarea, dando a su puerto el nombre de «puerto de Sebastos» (*Sebastos = Augustus*). Cesarea tuvo teatro, anfiteatro, hipódromo, juegos gladiatorios, carreras de carros y cacerías de fieras. En Samaría, a la que asimismo hizo variar de aspecto, mandó construir un templo dedicado a Augusto y cambió el nombre de la ciudad por el de Sebaste. Gracias a su iniciativa, Jericó cobró un gran auge y se convirtió en una ciudad moderna. Junto al Jordán hizo una nueva fundación, a la que dio el nombre de Fasaélide en recuerdo de su hermano. Promovió las ciudades de la costa mediterránea de Palestina y los centros culturales griegos como Rodos, Antioquía e incluso Atenas fueron honrados por él con edificios y con ofrendas para los templos. Este aspecto de su gestión permite reconocer hasta qué punto fue un hombre y un gobernante helenístico, lo que, por otra parte, se manifiesta en el hecho de que se rodease de artistas y filósofos griegos y se hiciera iniciar por ellos en la educación helénica. Es probable que se le hubiera ocurrido combinar la cultura helenística con la herencia judía, sin tener conciencia exacta de cuán vivas estaban las peculiaridades del judaísmo, que consideraba probablemente como restos de una tradición que con el tiempo se iría debilitando.

El reinado de Herodes fue, en su mayor parte, un período de paz para Palestina tras los largos y penosos conflictos bélicos y las devastaciones de las guerras. Gracias a él participó el país en la *Pax Augusta,* la paz imperial de Octaviano Augusto. Herodes logró reunir bajo su mando la casi totalidad del reino de David; pero los sucesos posteriores a su muerte demuestran que dicha reunificación fue una obra personal suya, que sólo pudo mantenerse gracias a un gobierno de fuerza, que propagaba el espanto y el terror y no retrocedía ante nada.

Hacia el final de su reinado, Herodes cayó en desgracia con Octaviano Augusto; éste le comunicó que en adelante le daría trato de súbdito y no de amigo como hasta entonces (Josefo, *Ant.* XVI 9, 3). Es ésta la época en que comenzó en el Oriente Próximo el llamado «censo», en el que fue incluida también Palestina [13]. Pero, según el relato de Josefo, parece que Herodes consiguió hacer cambiar al césar de opinión, aunque difícilmente pudo restablecerse la situación anterior. En el *Monumentum Ancyranum,* una relación de cuentas de Octaviano sobre su actuación, se

[13] Cf. E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Berna 1957) 26-34; H. U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi* (Munich 1957); W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas* (Berlín 1963) 76-79.


DE LOS MACABEOS
0
20
40
60 Kms.
SIDO
Litani
ITUREOS
Lakasa
Río
Tiro
TIRO
L.
Semeconites
TRACONITIDE
Asor
Seleucia
Tolemaida
Lago de
Genesaret
Rafón
Bosra
GALILEA
Río
Filoteria
Gadara
Yarmuk
AURA
Dora
Jordán
ARBATA
Escitópolis
Pella
GALAADITIDE
SAMARITIDE
Samaría
Amato
Gerasa
Siquem
Acrabata
Joppe
Ramatáyim
Río
PARALIA
Lidda
Modín
Betel
Yamnia
Bet-Jorón
Gazara
Jericó
AMMANITIDE
Jerusalén
Azoto
Madaba
JUDEA
Ascalón
Técoa
Gaza
Hebrón
Engadí
IDUMEA
Masada
TEOS

menciona el citado censo; dice éste allí que emprendió el año 8 a. C. un censo para los ciudadanos romanos. Desde el año 12 a. C. estuvo trabajando en Oriente Publio Sulpicio Quirinio con una misión especial y plenos poderes. En relación con ella, asumió temporalmente el cargo de legado de la provincia de Siria. Su conexión con el censo está atestiguada epigráficamente. Este se dividía en dos actos: el registro (ἀπογραφή) y la recaudación (ἀποτίμησις); el registro consistía en inventariar todas las personas y todas las propiedades obligadas al pago de impuesto; a él corresponde el principio jurídico transmitido por Ulpiano: «El que tiene una finca en otra ciudad debe hacer su declaración en la ciudad en cuya demarcación se encuentra dicha finca, pues el impuesto territorial debe percibirse en la comunidad en cuyo territorio se tiene la finca». El registro comprende, pues, la confección de un registro civil, la medición y tasación de las fincas con su correspondiente registro. El segundo acto comporta después la repartición del impuesto y su recaudación. El registro verosímilmente se verificó en Palestina, todavía en época de Herodes. Parece haber tenido lugar en el año 7 a. C., el mismo año en que se obligó a todos los judíos a prestar juramento de lealtad al Emperador. La segunda parte, la tasación y la percepción, debió de caer, como muy pronto, hacia el año 6 d. C., cuando había cesado ya el gobierno de Arquelao. También en otras zonas del Imperio medió un considerable lapso entre los dos actos del censo.

6. *Palestina bajo los hijos de Herodes y los gobernadores romanos*

Herodes el Grande, como fue llamado, arregló en su testamento el sistema de gobierno para después de su muerte. Falleció de larga y dolorosa enfermedad, cuya cura había ido a buscar en la fuente termal y medicinal de Kallirrhoe, en la orilla oriental del Mar Muerto. Su cadáver fue transportado desde Jericó al Herodeion, que se había fijado como sepulcro. Estaba situado a cinco kilómetros al sudoeste de Belén, sobre un monte, en la margen del desierto de Judá. Inmediatamente después de su muerte estallaron disturbios que obligaron a intervenir al legado romano de Siria, Quintilio Varo. Este tomó Jerusalén y castigó a los sediciosos con crucifixiones masivas, que redoblaron la hostilidad de la gente hacia el ejército romano. Entre tanto, habían hecho su aparición en Roma los interesados y sus camarillas para inclinar a su favor la decisión sucesoria. El emperador Octaviano Augusto se decidió en lo fundamental por el testamento de Herodes. Los herederos fueron Arquelao y Herodes Antipas, ambos nacidos del matrimonio de Herodes con la samaritana Maltace, y Filipo, que nació de su boda con la jerosolimitana Cleopatra. Arquelao recibió las provincias de Judea y Samaría; Herodes Antipas, Galilea y Perea; Filipo, el territorio del norte del Jordán hasta el Hermón. Esto significaba que el reino de Herodes se desmembraba en varios territorios menores. Sus sucesores eran príncipes de estas demarcaciones. La parte

más importante la obtuvo Arquelao. Empero, como continuase en la línea de crueldad de su padre, una embajada judía consiguió que el Emperador le obligara a comparecer en Roma y le depusiera. Arquelao fue desterrado a Vienne, en el sur de la Galia. El territorio de su soberanía se transformó en una provincia procuratoria. A su cabeza se puso un procurador. Al cesar en sus funciones Arquelao, se desencadenaron graves disturbios, que provocaron la intervención personal de Quirinio; coincidieron con la segunda parte del censo. Josefo menciona en este contexto la primera aparición de los zelotas, ese nuevo partido que consideraba el pago del tributo como acto contrario al primer mandamiento [14]. Su cabecilla fue Judas el Galileo y el foco principal de resistencia Séforis, a pocos kilómetros de distancia de Nazaret, que por entonces fue destruida. Las ruinas de esta ciudad se podían ver desde Nazaret. Su contemplación figuró entre las impresiones juveniles de Jesús.

El primer procurador romano fue Coponio. La administración romana, establecida desde entonces, dividió la provincia de Judea-Samaría en once toparquías. Se reservaba el mando supremo militar, la administración de las finanzas y la inspección de los asuntos judiciales. Desde el 30 d. C., a lo sumo, las condenas de muerte necesitaban la confirmación del gobernador. Por su parte, los judíos tenían el sumo sacerdote, asistido por el Alto Consejo, el Sanedrín, que constaba de setenta y dos miembros, integrados por los colaboradores del sumo sacerdote, los doctores de la Ley y los llamados ancianos, representantes de la nobleza terrateniente de Jerusalén y de Judea. El sumo sacerdote tenía la presidencia. Era nombrado por los romanos, que, asimismo, custodiaban los ornamentos del sumo sacerdote, como antes habían hecho Herodes el Grande y su hijo Arquelao, y sólo los entregaban en las grandes festividades. ¿Cabe concluir de *TB Yoma* 8b, al igual que de Jn 11,49.51 y 18,13, que la dignidad del sumo sacerdocio sólo era ocupada por un año y que podía prorrogarse anualmente, previo el correspondiente pago, en tanto que, según la Ley judía, el titular de esa magistratura la desempeñaba vitaliciamente? [15]. Los gobernadores tenían la facultad de convocar al Alto Consejo y de controlar sus decretos. No se pusieron obstáculos a la celebración del culto del Templo; es más, en algunas de sus peculiaridades estaba bajo la protección del gobernador romano, según ponen de manifiesto ciertos indicios. Así, por ejemplo, les estaba prohibido a los no judíos, bajo pena, penetrar en el interior del antepatio del Templo por una ley expresamente ratificada por los romanos. Una cohorte romana estaba acuartelada en la fortaleza Antonia, desde la cual se dominaba el recinto del Templo, de manera que era posible intervenir rápidamente en caso de tumulto. El grueso de las tropas romanas de ocupación estaba acantonado en Cesarea, donde tenía también su residencia el gobernador; por todo el país había destacamentos de tropas, al igual que en las fronteras. En Jerusalén no se

[14] Más detalles sobre esto en lo dicho sobre los grupos y los partidos del antiguo judaísmo.

[15] Cf. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, 134, nota 4; cf. el texto mencionado allí (*TB Yomá* 8b) en Str.-Bill. I, 999.

ponía impedimento al estudio y a la práctica de la Ley, ni en el resto del país a las actividades de las sinagogas, que comprendían el servicio divino y la instrucción. El tributo del Templo se podía recaudar por todas partes; el reconocimiento del protectorado romano se efectuaba mediante la prestación del juramento por parte de los súbditos y el sacrificio diario que se hacía en nombre del Emperador en el Templo. Con ello quedaban eximidos los judíos de cualquier forma del culto al soberano.

Fueron gobernadores del 15 al 26 Valerio Grato, y del 26 al 30, Poncio Pilato [16], que procedía del orden ecuestre. Poco después de la toma de posesión de su cargo, Valerio Grato sustituyó al sumo sacerdote Anás (Ananus) por una serie de sucesores que duraron muy poco en el cargo, hasta que el año 18 eligió como sacerdote al yerno de Anás, José Caifás, el cual, como su apodo permite suponer, había sido director de las investigaciones del Sanedrín. Anás, sin embargo, a pesar de haber sido sustituido de su cargo, continuó ejerciendo un influjo decisivo en el Sanedrín. Del hecho de haber estado Caifás en funciones hasta el año 36 y de haber perdido su magistratura al mismo tiempo que Poncio Pilato se deduce que colaboró con éste, en tácito entendimiento y en buenos términos, para provecho mutuo. De lo contrario tal vez hubiera sobrepasado el tiempo de estancia en el cargo de Poncio Pilato. Era éste protegido y partidario de Sejano, el hombre más poderoso de Roma. A su vez, Sejano era uno de los cabecillas del movimiento antijudío romano. Poncio Pilato coincidía con él en lo fundamental: comenzó su actuación en Palestina provocando a los judíos como no se había atrevido ninguno de sus predecesores en el cargo. Incluso llegó a traer a Jerusalén, lo que hasta entonces se había evitado, las enseñas de sus tropas con las águilas romanas y la imagen del Emperador. Los judíos vieron en ello una violación del primer mandamiento y opusieron una tenaz resistencia; no se arredraron ni ante el martirio y obligaron al gobernador a retirar las enseñas militares. Un nuevo tumulto se produjo cuando Pilato empleó dineros del Templo en obras hidráulicas. Pero en este caso se mantuvo inflexible y disolvió a golpes una manifestación de judíos con sus soldados, que por orden suya se habían entremezclado en el gentío con atuendos judíos y armados de garrotes. A Gayo Pilato le describe Agripa, el rey posterior, en un escrito al Emperador, como «inflexible de carácter, arbitrario y despiadado» (Filón, *Leg.* 30-43 = §§ 299-305), y le acusa de «venalidad, desafueros, robos, ultrajes y amenazas, de acumular las ejecuciones sin previo juicio, de crueldad salvaje e incesante». Agripa ilustra este juicio con ejemplos. El ánimo provocador de Pilato lo comprueban sus acuñaciones monetarias, que muestran los símbolos del culto del Emperador. Pilato portaba el título de *amicus Caesaris,* que probablemente consiguió por los buenos oficios de Sejano. Este había concebido hacia el año 30 el plan de exterminar a los judíos, pero antes de que pudiera llevarlo a efecto fue acusado Sejano de alta traición, exonerado de su cargo y ejecutado. Todo esto sucedió el año 31. Por esta época Pilato les había arrebatado definitivamen-

[16] Cf. E. Bammel, *Philos tou Kaisaros:* ThLZ 77 (1952) 205ss.

te a los judíos la jurisdicción en los delitos de sangre y aproximadamente por entonces debió de haber dispuesto el traslado de las sesiones del Sanedrín del pórtico de sillería existente en el recinto del Templo a una lonja de la ciudad [17]. El derrocamiento de Sejano obligó a Pilato a variar de actitud frente a los judíos. Esto se advierte en el hecho de que pusiera fin por entonces a sus provocativas acuñaciones monetarias. Sorprendentemente, sin embargo, pudo mantenerse después del derrocamiento de Sejano; poco después volvió a su antigua política, y el año 36 fue depuesto de su cargo por su superior Vitelio y enviado a Roma para rendir cuentas ante el Emperador. Debió de poner fin a su vida suicidándose. Su sucesor fue Marcelo; para mostrar su benevolencia a los judíos, con quienes Vitelio pretendía reconciliarse, entregó gratuitamente al Alto Consejo los ornamentos del sumo sacerdote.

En Galilea y en Perea gobernó con relativa independencia Herodes Antipas hasta el año 39. No estuvo en buenas relaciones con Pilato, pero, sin embargo, supo mantenerse en su puesto. Puso primero su residencia en Séforis y construyó el año 30, en la orilla occidental del lago de Genesaret, una nueva capital, que llamó Tiberíades en honor del emperador Tiberio. Como la construyó sobre un antiguo cementerio, según revelaron los trabajos de excavación, los judíos la tuvieron por impura y evitaron su contacto. Antipas, a quien Jesús llama «zorro» (Lc 13,32), estuvo primero casado con una hija de Aretas, rey de los nabateos. En una visita a Roma conoció a la esposa de Herodes, su medio hermano, hijo de Mariamme, la hija del sacerdote, con la que se casó Herodes el Grande después de ejecutar a Mariamme la asmonea. Herodías, que así se llamaba esa mujer, era hermana de Agripa y abandonó a su marido con su hija Salomé para casarse con Herodes Antipas, quien por ella repudió a su esposa y se la devolvió a su padre. Este suceso provocó las críticas de Juan el Bautista, que censuró a Antipas públicamente. Este le hizo encarcelar y decapitar después. Aretas, sin embargo, realizó una expedición contra Antipas y le infirió una grave derrota, que fue interpretada por parte de los judíos como castigo por la ejecución de Juan el Bautista (Josefo, *Ant.* XVIII 5, 2; Lc 3,19ss; Mc 6,14-29 par.; Mt 14,1-12). Como entre tanto, gracias al favor del emperador Calígula (Gaius), le fue posible al hermano de Herodías, Agripa, alcanzar un gran predicamento, que incluso le permitió conseguir el título de rey, la ambiciosa Herodías incitó a Antipas a pretender ante el Emperador el mismo título. Pero Agripa reaccionó inmediatamente en contra suya ante el Emperador, quien revocó a Antipas de su cargo y le desterró a Lugdunum, en la Galia.

El tercero de los herederos de Herodes era Filipo. Gobernó bien y con justicia y fue tenido por un príncipe clemente. El territorio de su soberanía comenzaba en la orilla nororiental del lago de Genesaret. El Jordán constituía su frontera hacia el oeste; en tanto que Cafarnaún estaba situado, como puesto fronterizo y aduanero, en el territorio de Herodes Antipas, Betsaida, que Filipo trataba de transformar con sus

[17] Cf. sobre esto Str.-Bill. I, 997-1001.

nuevas edificaciones en la ciudad de Julíade, pertenecía a su demarcación. La capital de su reino fue Cesarea de Filipo, cuya construcción comenzó inmediatamente antes de la Era cristiana (2-1 a. C.). Estaba situada en las cercanías de un santuario de Pan, en la fuente oriental del Jordán, en las montañas del Hermón. Tanto el nombre de Julíade como el de Cesarea de Filipo dejan entrever el deseo de Filipo de honrar a la familia imperial romana. En los últimos años de su vida se casó con Salomé, hija de Herodías. Al morir sin descendencia el año 34, su dominio fue añadido directamente a la provincia de Siria.

Una vez más constituyó Palestina un territorio de soberanía unificado bajo Agripa I, aunque sólo por el corto período del 40 al 44. En Roma, Agripa se las había dado de profeta con el que posteriormente habría de ser el emperador Gayo, llamado Calígula, prediciéndole su futuro acceso al solio imperial. Por ello fue detenido y metido en prisión. Pero cuando de hecho llegó Gayo a ser Emperador, se acordó de su amigo, le dispensó su favor y le recompensó con el territorio de Filipo, dándole por añadidura Abilene, que había pertenecido a Lisanias (Lc 3,1; Josefo, *Ant.* XIX 5, 1; XX 7, 1; CIG 4521 y 4523). Por si fuera poco, le concedió el título de rey. Calígula fue un monarca con delirio de grandeza y enfermo mental, que se consideraba un dios y exigía la adoración correspondiente. En Jannia se erigió un altar al Emperador, que fue destruido por los judíos. Esto le dio motivo a Calígula para exigir la colocación de su imagen en el Templo de Jerusalén, tras haber sido ya profanadas las sinagogas de Alejandría con la erección en ellas de imágenes del césar. Una embajada alejandrina de protesta, en la que figuró Filón de Alejandría, fue despedida por el Emperador con cajas destempladas. No consiguió sino reforzar su obstinación. Como es comprensible, se apoderó de los judíos una irritación extraordinaria. Cuando el Emperador dio a su legado de la provincia de Siria, C. Petronio, el encargo de cumplir su orden en Jerusalén por la fuerza de las armas, éste se percató de que eso supondría el estallido de una sangrienta guerra civil en Palestina. Por ello no se decidió a ejecutar la orden. Al propio tiempo, los judíos de la Ptolemaida le forzaron a no dar ese paso. Petronio pidió al césar la revocación de la orden, pero en vano. Agripa intercedió poco después, pero Calígula permanecía inflexible. Es más, llegó a exigirle a Petronio por carta que se diera a sí mismo la muerte por su indisciplina; pero antes de que éste recibiera dicho escrito llegó la noticia del asesinato del emperador Calígula en enero del 41. Su sucesor Claudio revocó la orden de su predecesor. A este agitado período podría pertenecer la predicción apocalíptica de Mc 13,14-27, que muestra la preocupación de los judíos cristianos de Jerusalén por los acontecimientos [18].

Para conseguir poner cierta paz en la situación de Palestina, Claudio le entregó a Agripa, que se encontraba en Roma y le había apoyado en su elevación al trono, la soberanía sobre toda Palestina. Desde ese momento

[18] Cf. G. Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Markus 13:* ThBl 12 (1933) 193ss; W. Grundmann, *Evangelium nach Markus* (Berlín ²1962) 265-269.

puso éste todo su empeño en congraciarse con los judíos en todos los aspectos. Cuando estaba en Jerusalén se las daba de fiel a la Ley, apoyaba a los fariseos y frecuentaba el culto del Templo. A este contexto pertenece también la persecución de la joven comunidad cristiana, que tuvo una víctima en este período en la persona de Santiago, el hijo de Zebedeo. Fuera de Palestina se comportaba, empero, como un príncipe helenístico, a quien le era por completo indiferente su ascendencia judía. Murió el año 44. Su muerte vino muy rápida. Durante unos juegos en honor del Emperador se había mostrado con atuendo real al pueblo, que le consideraba y adoraba como a un dios; pero poco después fue presa de aguda dolencia, de la que en breve tiempo murió (cf. Act 12,21-23; Josefo, *Ant.* XIX 8, 2). Agripa tenía un hijo homónimo de diecisiete años, al que Claudio no designó como su sucesor. Por el contrario, hizo de todo el territorio una provincia romana a las órdenes de un gobernador, que de nuevo dirigió los asuntos desde Cesarea.

Si tan sólo durante el reinado de Tiberio hubo dos gobernantes de Judea y de Samaría en veinte años, en Palestina los gobernadores se sucedían vertiginosamente. Tiberio tenía por norma la muy prudente de dejar el mayor tiempo posible en su provincia a los gobernadores, ya que éstos estaban atentos a enriquecerse personalmente. Cuanto más frecuente fuera su cambio, tanto más opresivo resultaba el gobierno para las provincias, en tanto que una larga estancia les producía la natural hartura. Comparaba a los gobernadores con moscas que chupan la sangre de un herido. El primer gobernador que tuvo Palestina a la muerte de Agripa fue Cuspio Fado. Con él comenzaron de nuevo esos disturbios, que ya en años precedentes habían puesto a los judíos de Palestina en gran peligro y habrían de conducir, a la postre, a la guerra judaica. Con él apareció un individuo que llaman los *Hechos de los Apóstoles* (5,36) Teudas, uno de aquellos profetas mesiánicos que prometían a la toma del país la repetición de los milagros, con los que habría de iniciarse la época mesiánica de la salvación. Cuspio Fado puso fin a su actividad y a la de sus secuaces. El propio Teudas fue muerto. Cuspio Fado fue relevado por Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría. Tomó presos a los hijos de Judas, el cabecilla de los zelotas, y los mandó crucificar. Poco tiempo después también sería relevado, sustituyéndole Ventidio Cumano (48-52). Al año siguiente de subir al poder, el emperador Claudio desterró a los judíos de Roma porque sus constantes tumultos, quizá ya por el problema de Cristo, resultaban molestos [19]. La disposición conocida como «edicto de Claudio» (Act 18,2) fue revocada a su muerte. Con Ventidio Cumano fueron en aumento los disturbios en Palestina. Un soldado romano se había burlado de la comunidad de los judíos reunida en Jerusalén para

[19] Suetonio, *De vita Claudii* 25, 4: «Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit». *Chresto* puede ser un «Cristo» mal entendido por el historiador romano; por lo demás, la *e* larga griega se pronunciaba por entonces *i*. En tal caso, habrían sido la causa primitiva de los largos conflictos entre los judíos y los romanos las disputas sobre el problema del Mesías dentro del judaísmo en conexión con el testimonio de Jesús como Mesías.

la celebración de la Pascua; esto provocó una gran indignación. El gobernador trató de imponer la paz, pero fue atacado personalmente y fue preciso emplear la fuerza para restablecer la calma. Los samaritanos cayeron sobre unos peregrinos galileos que iban a celebrar la Pascua y los mataron. Acto seguido, los zelotas hicieron una sangrienta incursión de represalia en Samaría; de nuevo tuvo que emplear el gobernador sus tropas. Se cernía la amenaza de la guerra en Palestina. La disputa fue dirimida gracias a la mediación del joven Agripa, a quien se había concedido el territorio del oriente del Jordán, que perteneciera al anterior tetrarca Filipo, junto con Abilene, y a quien se había encomendado la vigilancia del culto del Templo en Jerusalén, que comportaba también el nombramiento de los sumos sacerdotes. Se castigó a los samaritanos culpables y se revocó del cargo al gobernador Cumano. Ocupó su puesto Antonio Félix (52-60), conocido por la historia y el proceso de Pablo. Sobre él, un liberto del Emperador que en su día fuera siervo, sentencia Tácito: «Ejerció con la mayor crueldad y avidez el derecho real con mentalidad de esclavo» *(Hist.* V 9). Félix se casó varias veces, la última con Drusila, una hija de Agripa I, que tomó consigo estando ya casada. El desprecio que inspiraba su conducta y la exasperación que producía su codicia en el desempeño del cargo hicieron cundir rápidamente los sentimientos antirromanos en Palestina. Entre los zelotas aparecieron los puñaleros llamados «sicarios»; llevaban consigo una pequeña daga curva que clavaban en la espalda de sus contrarios en las procesiones, asambleas y otras coyunturas, acabando con ellos de esa manera. El período del gobierno del sucesor de Félix, Festo, hombre serio y justo, fue excesivamente corto para lograr una mayor pacificación. Murió estando en funciones el año 62. En el período que transcurrió hasta la toma de posesión de su sucesor, el gobernador Albino, que se mostró sobornable y desleal (62-64), el sumo sacerdote en funciones hizo ejecutar a Santiago, hermano de Jesús, y tal vez con él a Juan, hijo de Zebedeo, para arrebatar a la comunidad cristiana sus dirigentes. A instancias de los fariseos, que desaprobaban semejante proceder, el sumo sacerdote fue depuesto por Agripa II. El sucesor de Albino, Gesio Floro (64-66) prosiguió por el camino de la descomposición social y económica de Palestina. Atento exclusivamente a su provecho, ocultaba cualquier injusticia con tal que le fuese provechosa. De ahí que la evolución de los acontecimientos llevara con él a la guerra judaica.

7. *La guerra judaica y sus consecuencias*

Sobre la guerra judaica estamos bien informados, especialmente por la obra histórica de Josefo, que constituye al propio tiempo su fuente principal. Josefo, hijo de un sacerdote hebreo, estuvo a su comienzo del lado judío como uno de los dirigentes militares en Galilea y después del lado romano, con los generales Vespasiano y Tito, su hijo, que posteriormente habrían de ser Emperadores. Su exposición tiene el carácter del

relato apologético de un testigo presencial, que pretende disculpar a los judíos y al propio tiempo hacerse grato a los romanos.

A la postre, fue un pequeño motivo, como había ocurrido repetidas veces en el pasado, el que condujo a la guerra. Pero la situación había llegado a tal extremo, que ese pequeño pretexto bastó para desencadenar una contienda atroz. El movimiento zelota se decidió a dar la batalla decisiva, impulsado por las alas de las esperanzas y de las fantasías apocalípticas, entre las que figuraba la sentencia de un oráculo: «En este tiempo uno de los vuestros se hará con el dominio del mundo» (Josefo, *Bell.* VI 5, 4; Tácito, *Hist.* V 13; Suetonio, *Vespas.* 4). El movimiento zelota arrastró consigo a amplios sectores del pueblo; los elementos moderados se vieron desbordados, perdieron el control y se vieron excluidos cuando no fueron asesinados. Se llegó a esta situación cuando el gobernador Gesio Floro echó mano del tesoro del Templo; los judíos, indignados, comenzaron por escarnio a pedir limosnas para él. Gesio Floro hizo que sus soldados saquearan una parte de la ciudad y mandó venir dos cohortes, que se obligó a los judíos a recibir jubilosamente. El sumo sacerdote consiguió que se cumpliera esta exigencia. No obstante, como los soldados al entrar no correspondieron a los saludos, estalló el descontento, llegándose a las manos. En poco tiempo se puso en claro que los romanos carecían de la fuerza necesaria para reprimir la sublevación del pueblo. Se vieron forzados a retirarse, pero dejaron una cohorte en la fortaleza Antonia. Entre tanto, Agripa II y su hermana Berenice trataron de actuar de mediadores. Los judíos se mostraron dispuestos a un entendimiento con Roma, pero no con el gobernador Gesio Floro. Todas las negociaciones con él fracasaron. Los elementos radicales, acaudillados por Eleazar, hijo del sumo sacerdote, consiguieron la supresión del sacrificio por el Emperador y la negativa a aceptar sacrificio alguno por parte de los no judíos. Los llamamientos a la prudencia fracasaron, aunque esas decisiones significaban la declaración de guerra a Roma. Agripa intervino con una tropa de jinetes para ayudar a imponerse a los sectores moderados. Pero ésta era demasiado débil y se prendió el fuego de la sublevación. La fortaleza Antonia fue tomada y pasada a cuchillo la cohorte romana, a la que se había prometido camino libre para retirarse. El sumo sacerdote fue asesinado; su palacio, así como el de los asmoneos y el de Herodes, fue incendiado. El gobernador de Siria, C. Galo, que había acudido en su auxilio, tuvo que retirarse y sufrió en la retirada una grave derrota. Entre los zelotas estaba vivo el recuerdo de la época de los macabeos. Dios había dado signos visibles de que estaba con su movimiento; al menos, así lo pensaban, engañados sobre el alcance del éxito inicial.

Por ambos lados se organizó la lucha. Los judíos dividieron Palestina en demarcaciones militares, que recibieron sus correspondientes comandantes. En Galilea asumió ese cargo el ya mencionado Josefo. El emperador romano Nerón encargó al hábil general T. Flavio Vespasiano la dirección de la campaña judía. Este la preparó de un modo circunspecto. En principio fue ocupando paso a paso el territorio de Palestina, dejando de lado a Jerusalén, la capital. El año 67 cayó en sus manos casi sin lucha

—sólo algunos lugares se defendieron— Galilea; los años siguientes fueron cayendo las restantes partes de Palestina, entre ellas el asentamiento de los monjes de Qumrán, junto al mar Muerto, que fue presa de las llamas. Poco antes se ocultó en las cuevas de los monte que descienden al mar Muerto la preciosa biblioteca de dicho cenobio, descubierta entre 1947 y 1956. Luego interrumpió las operaciones la noticia de la muerte del emperador Nerón. Esta provocó en Roma un conflicto sucesorio; pero cuando los soldados proclamaron finalmente Emperador a su general, Vespasiano, éste logró imponerse y tomar el poder. Se trasladó a Roma y encargó a su hijo Tito la prosecución de la lucha. Con ello terminaba el año 69. Entre los jefes judíos, sobre todo entre Juan de Giscala y Simón bar Giora, se produjeron, entre tanto, vivas disensiones, llevadas hasta el desgarramiento de una guerra civil entre hermanos. Sólo el inicio del asedio de Jerusalén el año 70 les pudo forzar a un acuerdo, al menos externo. La guerra entró en su fase decisiva. En la primavera del 70 dio Tito comienzo, con preparativos suficientes, al asalto de la ciudad, que fue defendida tenaz y apasionadamente, hasta el extremo de que los romanos tuvieran que emplear a fondo toda su técnica poliorcética. En la ciudad se desencadenaron el hambre y las enfermedades, pero no por eso se pensó en la rendición. En julio del 70 se tomó la fortaleza Antonia; como se rechazara asimismo la propuesta de entregar el Templo, que Tito no quería incluir en las operaciones militares, fue preciso tomar al asalto también este edificio. Esto aconteció en agosto del 70. A Tito le fue posible penetrar en el santuario antes de que el Templo fuera presa de las llamas. Un mes después cayó también la parte alta de la ciudad, en la que se había hecho fuerte Juan de Giscala. En septiembre del 70 estaba en manos de los romanos toda la ciudad, que no era sino un montón de ruinas. Entre la población la muerte causó enormes estragos como consecuencia de la duración y la tenacidad de la resistencia.

El año 71 penetraba Tito como vencedor en Roma; en su cortejo triunfal llevó prisioneros a los jefes de los zelotas. Parte del tesoro del Templo, incluido el candelabro de los siete brazos, fue el signo visible de su triunfo. El arco de Tito lo conmemora en sus relieves hasta el día de hoy.

Israel perdió su santuario central. Jerusalén recibió una guarnición romana. Las demás plazas fuertes que todavía se mantenían en el país las fueron conquistando sucesivamente los romanos. Los judíos, por su parte, se hallaban ahora frente al problema de qué forma podrían dar en el futuro a su vida como comunidad.

A comienzo de la guerra judaica, los judíos cristianos abandonaron Jerusalén y se instalaron en Pella, al oriente del Jordán. Una admonición de Dios por boca de un profeta judeocristiano les había indicado este lugar. Durante la guerra se habían reunido en Jannia algunos doctores de la Ley que desaprobaban el levantamiento. Entre ellos figuraba Yohanán ben Zakkay, uno de los rabinos más importantes que se había percatado de la inutilidad de la guerra y estaba preocupado por el destino de Israel. Llegó de Jerusalén a Jannia y determinó de una manera decisiva

el ulterior camino de Israel, ya que le fue posible empalmar con la estructura sinagogal de la vida judía fuera del Templo, la forma de servicio divino en ella desarrollada y la enseñanza de la Ley. En el centro de la vida judía aparecieron la Ley y su interpretación escrituraria. Se rechazó por herético el saduceísmo y el fariseísmo pasó a ser el factor decisivo dentro del judaísmo, que se iba haciendo rabínico. En su cumbre se hallaba un consejo de setenta y dos doctores de la Ley, cuyo presidente recibía el título de «príncipe» en conexión con las promesas proféticas del Antiguo Testamento. El consejo de Jannia fijó el canon de los Escritos Sagrados, compuesto de tres partes: «la Ley, los Profetas y los Escritos». A la oración diaria de las dieciocho súplicas se añadió una contra los Minnim («herejes»), en los que se incluía a los cristianos, pidiendo su maldición y exterminio. Con ello, de la misma manera que se había ya separado de cualquier forma de sabiduría griega, el judaísmo que se iba haciendo rabínico se separó de la cristiandad, ratificándose en su negativa a reconocer a Jesús como el Mesías.

Con el emperador Adriano [20] se produjo la última y más grave catástrofe para los judíos. La esperanza de la caída de Roma continuaba viva entre ellos. Ya en el año 114-115 d. C., al propagarse por todo el Imperio romano el rumor del desastre de la expedición del emperador Trajano contra los partos, se habían producido grandes levantamientos de judíos en Alejandría, Chipre y Cirene e incluso en Mesopotamia; con ellos se vengaron sangrientamente de quienes los despreciaban. Pero no menos sangrientamente ni con menor crueldad se les aplastó. Los judíos esperaban en vano la destrucción del Imperio romano por los partos que no habían sido sometidos. Parece ser que el emperador Adriano ordenó erigir durante su estancia en Oriente, en Jerusalén, un templo a Júpiter Capitolino [21] en el emplazamiento del antiguo Templo judío. Esto causó entre los judíos palestinos, que en lo posible se habían mantenido tranquilos el año 114-115 [22], tan gran indignación, que se originaron disturbios de tal magnitud que sobrepasaron la capacidad represiva de las tropas romanas de ocupación. También se habló de una prohibición de la circuncisión [23], equiparada por Adriano a la castración. Los judíos de la diáspora acudieron en masa en defensa de los sublevados de Palestina. Su caudillo era un individuo llamado Simón ben Koseba, que consiguió ocu-

[20] Cf. H. Bietenhard, *Die Freiheitskriege der Juden unter den Kaisern Trajan und Hadrian und der messianische Tempelbau:* «Judaica» 4 (1948) 57-77, 81-108, 161-185.

[21] Cf. Dión Casio, LXIX 12-14; Eusebio, *Hist. eccl.* IV 2; sobre esto, W. Foerster, *Der Jupitertempel auf dem Tempelplatz zu Jerusalem:* ThBL 10 (1931) 241-250.

[22] Sobre el problema de la guerra de Quieto, a la que aluden ciertas observaciones rabínicas y que debió de tener lugar en Palestina en época de Trajano, cf. H. Bientenhard, *op. cit.* (cf. nota 20) 69ss.

[23] Espartiano, *De Adriano* 14, estima que esto fue la causa de la guerra judaica en época de Adriano. A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (Stuttgart ³1925) 373s, no cree que ambas medidas —construcción del templo de Júpiter en la plaza del Templo y la prohibición de la circuncisión— fueran la causa de la guerra, sino el castigo y la consecuencia de un levantamiento producido por un motivo fútil.

par Jerusalén y someter la totalidad de Palestina [24]. Parecía comenzar una nueva época de los macabeos. El rabino Aqiba le saludó, de acuerdo con Nm 24,17-19, como Hijo de la Estrella, una de las palabras clásicamente mesiánicas, que también desempeñó en las esperanzas mesiánicas de Qumrán un importante papel [25]. Desde entonces fue conocido Simón con el nombre de Bar Kokba, el Hijo de la Estrella. En el Talmud se habla de él como Bar Koziba, el Hijo de la Mentira. El entusiasmo arrebatador de los judíos se manifiesta en las acuñaciones monetarias, que muestran epígrafes como los de «Simeón, príncipe de Israel», «liberación de Israel», «liberación de Jerusalén», así como en el cómputo de los años 1 y 2 a partir de la liberación de Israel. En Jerusalén se reanudó el culto del Templo. Las monedas atestiguan la existencia, como sacerdote, de un tal Eleazar, que evidentemente fue el sumo sacerdote mesiánico junto al Mesías regio Bar Kokba. Los romanos tuvieron que concentrar todas sus fuerzas y el emperador Adriano tuvo que poner en acción a sus mejores generales para acabar con el levantamiento. Fue preciso ir conquistando de una en una cincuenta ciudadelas y 985 aldeas fortificadas. Finalmente, tan sólo pudo mantenerse la aldea de Beth-Ter, la actual Bittir, a diez kilómetros al oeste de Jerusalén [26], en la que se hizo fuerte Bar Kokba con los últimos sublevados. Allí perdió éste la vida sin que se sepa de qué modo. A los judíos de Palestina les estaba reservado un cruel destino. A millares, hombres, mujeres y niños cayeron prisioneros y fueron vendidos como esclavos. Su número fue tan grande, que se les malvendió en los mercados a precios ínfimos. El judaísmo quedó prohibido. Hubo multitud de mártires. Característico de todo ello es *Lev. Rab.* 32, 1 a 24, 10: «¿Por qué has de salir para ser decapitado? Porque he circuncidado a mi hijo. ¿Por qué has de salir para ser quemado? Porque he leído la Ley. ¿Por qué has de salir para ser crucificado? Porque comí el pan ázimo. ¿Por qué serás azotado? Porque llevaba el ramo de la fiesta». Los rabinos discutían la cuestión de hasta qué punto se podía dispensar del cumplimiento de la Ley y en qué casos se debía aceptar el martirio [27]. El emperador Antonino Pío (138-161) promulgó una disposición que excluía la circuncisión judía de la prohibición de la castración, en la que se había buscado apoyo para proceder contra la circuncisión.

El judaísmo parecía haber llegado a su fin tras esta suprema y gravísima guerra. Pero sus restos cerraron filas con fuerza renovada en torno a la Ley, cuyas interpretaciones fueron compiladas y desembocaron en los dos Talmudes: el babilonio y el jerosolimitano, llamado también palestino, en los que se ha conservado la producción de los doctores de la Ley. El

[24] Cf. sobre esto F. F. Bruce, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (Munich 1957) 60-65; H. Bardtke, *Bemerkungen zu den beiden Texten aus dem Bar-Kochba-Aufstand:* ThLZ 79 (1954) 295-304; íd., *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda* (Berlín 1963) 64-78.81s; cf. además las láminas.

[25] Cf. 4 QTest, en J. Maier, *Die Texte von Toten Meer* I, 183s.

[26] H. Strathmann, «Palästina-Jahrbuch» XXIII (1927) 92ss; Eusebio, *Hist. eccl.* IV 6.

[27] Sobre esta cuestión, cf. Str.-Bill. I, 221-226.

camino llevó a los tratados de la Mišná de la escuela tannaítica, que perduró aproximadamente hasta el 250, sucediéndola la escuela amoraíta; obras suyas son los Talmudes. Otra tradición procedente de la época tannaítica se ha codificado en la llamada Tosefta (la tradición no incluida en la Mišná, el «sobrante») y en los comentarios tannaíticos, los Midrašim al *Pentateuco, Exodo, Levítico, Números* y *Deuteronomio.* Se descartó definitivamente el movimiento de la apocalíptica, y con ello se renunció a la interpretación profético-religiosa de la historia con que se fundamentaban las grandes catástrofes de los últimos siglos. Tan sólo se aceptaron la esperanza de la resurrección de los muertos y la expectación del juicio final. Estas continuaron formando parte del credo de los judíos, que con su proscripción de Jerusalén se habían convertido en extranjeros en su propio país, hasta el extremo de que, a partir de entonces, los judíos llevaron durante siglos una vida de diáspora, unidos entre sí tan sólo por la Ley.

II. SITUACION SOCIAL Y ECONOMICA DE PALESTINA

El cúmulo de acontecimientos revolucionarios que se desarrollaron en Palestina durante los siglos II y I a. C. y el I de la Era cristiana, y dieron su definitiva configuración espiritual y religiosa al judaísmo, tuvo lugar sobre una base social y económica que en lo esencial permaneció inalterable. Los procesos internos del cristianismo primitivo están, asimismo, en relación no sólo con la rápida evolución de los acontecimientos, sino también con la permanencia de dichas condiciones.

1. *La familia y el matrimonio*

La estructura social de Palestina es de signo patriarcal [28]. Lo indican así ya los modismos de la lengua. «Casa del padre» es la designación hebrea de la familia. En esta «casa del padre» gobierna el padre como señor absoluto. De ahí que padre y señor estén en inmediata conexión. La familia hebrea es una gran familia y el padre puede ser a la vez el jefe de una estirpe. Como la poligamia, que existió antiguamente entre los israelitas, continuó siendo lícita en el judaísmo primitivo, pertenecen a la casa tanto los hijos y las hijas de la esposa principal como los de las esposas secundarias, juntamente con los criados y criadas, esclavas y esclavos. El amo en ella es el padre, a quien corresponde no sólo el derecho de disponer y de dar órdenes, sino el de castigar; en la casa es el padre un sacerdote que celebra el sacrificio y pronuncia las oraciones, especialmente la bendición de la mesa; pero también es un maestro. Esto último no es un cometido fácil. En Prov 4,1ss se encuentran los preceptos que como tal lo caracterizan: «Oíd, hijos míos, la doctrina de un padre y atended bien para aprender prudencia. Porque la doctrina que os enseño es buena; no abandonéis, pues, mis enseñanzas. También fui yo hijo tierno de mi padre, unigénito bajo la mirada de mi madre; y él me enseñaba diciéndome: retenga mis palabras tu corazón...». La posición del padre está, por tanto, investida de la autoridad suprema. Es significativo que la Ley de Israel tenga en cuenta el menosprecio y malos tratos del padre, pero no contemple siquiera el parricidio. La autoridad del padre depende de una manera decisiva del hecho de ser éste el titular responsable de los bienes de la familia y de que sean los hijos sus herederos, en tanto que las hijas aumentan la hacienda paterna con el precio pagado al padre por los pretendientes por su compra.

El padre y la madre están amparados por el prestigio de un precepto cuya observancia implica especiales promesas: «Honra padre y madre»; una orden que se encarece una y otra vez. En ella se coloca a la madre junto al padre. Como madre, la mujer es acreedora de un respeto peculiar. Se la trata con reverencia, pues los hijos son don, regalo y bendición de Dios, y por sus hijos es la mujer bendecida. Por eso a las madres de los

[28] G. Quell y G. Schrenk, ThWB V, 959-964, 974s.

grandes hombres se las tributa un homenaje especial, para el que puede servir de ejemplo [29] el de la madre de Jesús (Lc 11,27). Padre y madre son, para los rabinos, que en este punto posiblemente están influidos por la filosofía popular estoica, «compañeros de Dios en la procreación»; por ello acepta Dios las honras concedidas a los padres como si le fuesen dirigidas a él, en tanto que castiga su menosprecio como si a él se le menospreciara [30]. Es significativo el hecho de que Jesús exprese escuetamente la esencia de Dios con el nombre de Padre, considere a sus discípulos como la familia de Dios y proteja siempre el derecho de los padres frente a cualquier menoscabo (Mc 7,1-13; 10,19).

La mujer es honrada como madre y está, en calidad de tal, bajo el amparo y la admonición del cuarto mandamiento. Se estima la esterilidad como una vergüenza que impone Dios a la mujer (cf. Lc 1,25). Los poetas judíos crearon dos figuras femeninas, cuyo nombre se mencionaba con estima en los círculos judíos: Ester y Judit. Tales creaciones demuestran que hubo mujeres que supieron hacerse respetar. La antigua literatura sapiencial ensalza a las esposas y su fidelidad (Prov 12,4; 18,22; 19,14; 31,10.31; Eclo 36,27ss; 26,13ss). Empero, la tendencia general del pensamiento judío en el período posterior al Antiguo Testamento es la de postergar y menospreciar a la mujer, en contraste incluso con su posición en el antiguo Israel [31].

Esto se manifiesta en su posición en el culto. En el Templo de Herodes se había destinado un atrio a las mujeres, separado del atrio interior de los varones, al que se daba el nombre de «atrio de Israel». El atrio de las mujeres tenía incluso una galería que permitía observar lo que acontecía en el atrio de los varones, pero estaba quince escalones por debajo del atrio de Israel (Josefo, *Bell.* V 5, 2; *Middoth* 2, 5-7). También en las sinagogas están los varones y las hembras rigurosamente separados. Sinagogas había en las que la estancia de las mujeres o la galería de las mujeres tenía un acceso aparte, de forma que las mujeres no tuvieran contacto alguno con los hombres. Sólo se celebraba el culto divino en las sinagogas cuando, al menos, había presente una decena de hombres, en tanto que no se computaba el número de mujeres (*Abot* 3, 6ss; *TB Ber.* 6a). Las mujeres son sospechosas de practicar la magia; de Hillel procede el dicho: «Muchas mujeres, mucha magia» (*Abot* 2, 7). En favor de la fidelidad dogmática de las mujeres judías hablan los testimonios de su celo por los mandamientos de Dios y por su pueblo; baste con mencionar aquí, junto a las figuras de Ester y de Judit, la madre de los siete mártires de la época de los macabeos (2 Mac 7).

[29] Cf. Str.-Bill. II, 186s; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga [4]1961) 29s.

[30] Cf. G. Schrenk, ThWB V, 975 bajo C 2.

[31] Cf. sobre esto A. Oepke, ThWB I, 781-784; J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig-Gütersloh 1954) 69-114; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga-Berlín [3]1963; trad. castellana: *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús,* Eds. Cristiandad, Madrid 1973) 395-413; sobre la boda, cf. además Str.-Bill. I, 500-517.

En la expresión colectiva «mujeres, esclavos, niños» se advierte el escaso aprecio en que se tenía a la mujer. Para Josefo, es «inferior en todo al varón» *(Ap.* II 24). El rabí Juda ben Ilay dice: «Tres glorificaciones es preciso hacer a diario: ¡Alabado seas, que no me hiciste pagano! ¡Alabado seas, que no me hiciste mujer! ¡Alabado seas, que no me hiciste inculto! Alabado, que no me hiciste pagano: todos los paganos son como nada ante él. Alabado, que no me hiciste mujer: pues la mujer no está obligada a mandamientos. Alabado, que no me hiciste inculto: pues el inculto no teme al pecado» *(Tos. Ber.* 7, 18). Con ello se roza la posición de la mujer con respecto a la Ley. Al rabí Eliezer se atribuye la sentencia de: «Quien enseña a su hija la Torá, le enseña necedades» *(Sotá* 3, 4); de él procede también la frase: «Mejor fuera que desapareciera en las llamas la Torá antes de que les fuera entregada a las mujeres» *(TP Sotá* 3, 4, 19a 7). Se consideraba que las mujeres eran ligeras de cascos e incapaces de recibir instrucción *(TB Šab.* 33b). Nueve partes de la charlatanería del mundo les son asignadas *(TB Qid.* 49b). La Torá no vincula a las mujeres del mismo modo que a los varones. «A todos los mandamientos relativos a un tiempo determinado están obligados los varones, en tanto que las mujeres están libres de ellos» *(Qid.* 1, 7). La mujer está exenta de la obligación de peregrinar a Jerusalén en las grandes fiestas del año, de residir en los tabernáculos y de agitar la rama en la Fiesta de los Tabernáculos, de recitar la Šemá Yisrael y de ponerse las filacterias. Las mujeres no están obligadas a la acción de gracias en la mesa. Por el contrario, la mujer está obligada a todas las prohibiciones de la Ley y expuesta a todo el rigor de las penas que dichas prohibiciones comportan. Está obligada a la oración principal del día, a la oración de la mesa y a santificar las jambas de la puerta durante la Šemá (Dt 6,9). No se le escucha en juicio como testigo ni puede aparecer ante un tribunal como testigo de cargo de la acusación. Sus derechos los hacen valer su padre, si está soltera, y su marido, cuando está casada. La viuda carece de protección y de derechos; de ahí que ya los profetas exijan no violar el derecho de la viuda y velar por él (cf. Sant 1,27). A ninguna mujer se le permite adquirir esclavo judío. Por lo demás, está excluida de la vida pública. Ya Eclo 9,9 dice: «No te sientes nunca junto a una mujer casada ni te recuestes con ella en la mesa. Ni bebas con ella vino en los banquetes, no se incline hacia ella tu corazón y seas arrastrado a la perdición». José ben Yoḥanán dice: «No hables mucho con la mujer» *(Abot* 1, 5); por una conversación innecesaria que transcurre entre marido y mujer se le piden explicaciones al varón en la hora de la muerte». Todo ello revela que se considera a la mujer como un ser esencialmente sexual, que actúa seductoramente sobre el hombre. Cuando hay huéspedes en casa, no se le permite tomar parte en el banquete; escucha por eso a la puerta de la estancia de al lado lo que se habla durante la comida. «No se permite el ser servido por mujeres». Le está prohibido saludar en la calle *(TB Qid.* 70ab) [32]. Por el con-

[32] Cf. Str.-Bill. I, 229-301.

trario, toma parte en el sábado y en el banquete de Pascua. Tal es su posición, según la estableció el rabinado cuando se hizo farisaico.

En los círculos saduceos y también en las casas de la gente acomodada se tenía una mentalidad más liberal. En el campo no se cumplían al detalle los preceptos de esta índole. En los círculos más legalistas, las mujeres y las hijas núbiles quedaban encerradas en los gineceos y sólo podían mostrarse en público cubiertas con un velo. De las hijas núbiles dice Ben Sirá: «Una hija es para el padre un tesoro que hay que guardar, un cuidado que quita el sueño, por que en su juventud no sea violada y aborrecida después de casarse... Que su habitación no tenga ventana, ni en la alcoba donde por la noche duerme haya entrada que dé a ella. Que no muestre su belleza a ninguno ni tenga trato íntimo con mujeres» (Eclo 42,9ss). Del año 173 a. C., cuando fue amenazado el tesoro del Templo por Heliodoro, se refiere: «Las mujeres, ceñidos los pechos de saco, llenaban las calles, y las doncellas recogidas concurrían unas a las puertas del Templo, otras sobre los muros, algunas miraban furtivamente por las ventanas y todas, tendidas las manos al cielo, oraban» (2 Mac 3,19ss). En 4 Mac 18,7 se encuentra la confesión de: «Yo era una pura virgen y jamás había traspasado el umbral de la casa del padre». La madre Kimḥit, que había tenido siete hijos, que todos fueron sumos sacerdotes, reconoce: «Jamás vieron mis trenzas las vigas de mi casa»; iba, según eso, velada también en casa (*TB Yomá* 47a). Sólo el día de sus nupcias se le permitía a la mujer mostrarse en el cortejo nupcial con la cabeza descubierta.

Los motivos para este trato de la mujer están en gran parte motivados por los preceptos de lo puro y lo impuro. Si figura dentro de lo que produce impureza todo lo que tiene algo que ver con la vida sexual, la mujer se encuentra ya, en virtud del proceso de la menstruación, en un estado de impureza que reaparece regularmente. Después del parto conservaba su impureza durante cuarenta días si había dado a luz un hijo y ochenta si su vástago era una niña (Lv 12,2ss). Durante ese período ni siquiera podía penetrar en el antepatio de los paganos en el Templo [33].

El sentido de la vida de la mujer se agota en la maternidad. Cuando se circuncidaba a un hijo se solía pronunciar la plegaria: «Tal como le trajiste a la Alianza (por la circuncisión). ¡Ojalá pudieras llevarle también a la Ley y a la cámara nupcial!» (*Tos. Ber.* 7, 12; *TB Šab.* 137b). Se tiene, pues, en alta estima al matrimonio, sobre todo en razón de la descendencia. El rabí Eliezer decía: «Todo aquel que no practica la procreación semeja a alguien que derrama sangre» (*TB Yeb.* 63b). Por la procreación se conserva Israel y se acrecienta; quien no la practica, disminuye a Israel y con ello la imagen de Dios. El matrimonio se funda en el mandamiento de Dios de Gn 1,27ss. En Israel eran corrientes los matrimonios a edad temprana. A las niñas se las desposaba con frecuencia a los doce o doce años y medio de edad, pues hasta ese momento el padre tenía sobre sus hijas capacidad plena para disponer de ellas. Los varones se ca-

[33] Cf. Str.-Bill. II, 119s.

saban en una edad comprendida entre los dieciocho y los veinticuatro años.

La boda se establece en los desposorios. Los precede la petición de mano ante el padre, que realiza el pretendiente, un comisionado suyo o su padre. La sigue el contrato de boda, que está unido a un precio de compra que debe pagar el novio. En él se decide sobre el ajuar de la novia, que continuará siendo posesión de la mujer aunque quede a la disposición del marido; la dote, que es propiedad del marido, y la escritura de boda, una suma que recibe la mujer en caso de divorcio o viudedad. El marido adquiere a su mujer. La adquisición es paralela a la adquisición de un esclavo: «La mujer se adquiere por dinero, documentos y coito...; el esclavo pagano se adquiere por dinero, documentos y toma de posesión (es decir, por el primer servicio que hace a su señor)» (*Qid.* 1, 1 y 3). El desposorio, que se realiza mediante la entrega de un regalo a la novia, da el fundamento legal a la boda. La joven esposa pasa de la posesión del padre a la de su marido. En caso de morir éste antes de la boda, se convierte en viuda; un desposorio puede deshacerse con una simple carta de repudio. Si la novia tiene relaciones con otro hombre es considerada adúltera, lo que puede ser castigado con la lapidación, en tanto que la adúltera casada recibe el castigo de la estrangulación. Como en ambos casos era preciso que testificaran el adulterio dos testigos, la pena de muerte se aplicaba relativamente en pocos casos. Por regla general, entre el desposorio y la boda transcurriría un año. Esta comienza cuando se va a buscar a la novia a casa de sus padres, donde se celebra la fiesta previa al desposorio. La sigue el traslado a casa del novio, en el que toman parte los huéspedes de la fiesta de la anteboda, y allí se consuma el matrimonio con la primera cohabitación. Las leyes que rigen el matrimonio están minuciosamente establecidas en una serie de tratados de la Mišná.

Marido y mujer tienen entre sí mutuos deberes. El varón debe cuidar apropiadamente de la mujer; ha de procurarle alimento, vestido y vivienda; si ella es hecha prisionera de guerra, debe divorciarse; cuando enferma, debe proporcionarle las necesarias medicinas; cuando muere, ha de cuidar de su sepelio; como mínimo deben figurar en él dos flautistas y una plañidera. La mujer le lleva al marido el cuidado de la casa. En él entran, junto a la preparación del pan y la comida, la atención de los vestidos, el arreglo del lecho y la elaboración de la lana. Ella, o las hijas, debe lavar al padre la cara, las manos y los pies, lo que no le es lícito al varón exigir de otro varón si no es pagano, ni siquiera de un esclavo judío. Todo esto muestra la situación de sumisión de la mujer al marido. Se advierte también ésta en el hecho de que pertenezca al marido todo lo que la mujer encuentra o elabora. Si se le ocurre hacer una promesa, el marido puede deshacerla en caso de que menoscabe sus deberes. El hombre es el amo de la mujer. La esposa del campesino y la esposa del pobre son una y otra sus colaboradoras; trabaja con él la tierra, le ayuda a vender sus productos. La mujer en los círculos acomodados vive retirada en el gineceo con su servidumbre. Los esposos deben prestarse regularmente sus mutuas obligaciones conyugales. Así, por ejemplo, está minuciosamente estable-

cido por cuánto tiempo puede sustraerse a su mujer un doctor de la Ley para el estudio de ésta. El rabí Šammay concede en tal caso dos semanas e Hillel sólo una. «Los discípulos que emprenden viaje para estudiar la Ley pueden estar ausentes, incluso sin permiso, treinta días; un trabajador, una semana» *(Ket.* 6, 6). Apenas hay testimonios que permitan reconocer la existencia entre marido y mujer de una mutua comprensión y comunidad de vida.

Empeoraba esta situación el que fuera posible la poligamia. Josefo dice claramente: «Existe entre nosotros la costumbre, heredada de los antepasados, de tener al mismo tiempo varias mujeres» (cf. *Ant.* XIV 12, 1; XV 9, 3; XVII 1, 2); costumbre de que él hizo uso *(Bell.* V 9, 4; *Vita* 75). En realidad, esto apenas se practicó, sobre todo entre los campesinos y en los círculos pobres. Sin embargo, la poligamia sucesiva se hizo posible con las facilidades dadas al divorcio, aun cuando se dificultara éste con la devolución a la esposa de su escritura de boda, que le servía de garantía en caso de separación. Contra la multiplicidad de matrimonios, así como contra la costumbre muy frecuente de casarse con las sobrinas, se expresan los hombres de Qumrán, según se desprende del Documento de Damasco, que pertenece a su secta. Consideran la poligamia como una prostitución y fundamentan la monogamia en Gn 1,27; 7,1ss; se disculpa la poligamia de David por el hecho de que «no había leído el libro de la Ley, que estaba sellado en el arca; pues no se había abierto en Israel desde el día de la muerte de Eleazar y de Josué y de los más antiguos que servían a las astartés, sino que estuvo oculta hasta que surgió Sadoc» *(Dam.* A 4, 21-5, 4). Esto, en su oculto lenguaje, significa que el Maestro de Justicia entiende la regulación del matrimonio en la Escritura en el sentido de una prescripción de la monogamia, y así lo manifiesta. En el mismo contexto (5, 6-11) se califica al matrimonio con la sobrina como incesto, lo que se fundamenta en la prohibición de Lv 18,13 del matrimonio entre parientes [34].

Los israelitas consideraron el divorcio como uno de los privilegios de Israel: Dt 24,1 lo posibilita legalmente. Según la tradición rabínica, dijo Yahvé: «En Israel he dado yo separación, pero no he dado separación en las naciones»; tan sólo en Israel «ha unido Dios su nombre al divorcio» *(TP Qid.* 1, 58c, 16ss). Entre los rabinos Šammay e Hillel se entabló una polémica a propósito de la interpretación de «algo vergonzoso» que aparece en Dt 24,1. Su polémica se le presentó a Jesús (Mc 10,2-9). Šammay refería al adulterio esta expresión no del todo clara [35]; el judeocristiano Mateo sigue dicha interpretación (Mt 5,32; 19,9). Por el contrario, Hillel llegaba a decir que sucedía algo vergonzoso «incluso cuando la esposa había dejado que se quemara la comida». Posteriormente, el rabí Aqiba afirmaba ni más ni menos que el marido descubría algo torpe en su mujer

[34] A diferencia de Jubileos —cf. J. Jeremias, *Jerusalem* (cf. nota 31)—, que destaca el matrimonio con la sobrinas de los Patriarcas, es rechazado en *Dam.* Jubileos es de origen asideo y corresponde al período anterior a la aparición del Maestro de Justicia.

[35] Cf. sobre esto J. Leipoldt, *op. cit.* (cf. nota 31), 106s.

«si encontraba otra que fuera más hermosa que ella» (cf. *Git.* 9, 10; *Ket.* 7, 6; *Sifré Deut.* 269 a 24, 1). Hillel se impuso rápidamente. J. Leipoldt expresa la sospecha de que su dictamen se debió al conocimiento de los peligros de las desavenencias en el matrimonio, que provocan los malos tratos de la mujer e incitan al marido al adulterio [36]. El divorcio adquiere carácter legal con el libelo de repudio, que presenta el marido a la mujer [37], con lo que sucedía que era éste quien le imponía sus términos a ella. Pues sólo era el marido y no la mujer el capacitado para romper el matrimonio, lo que ponía a la mujer al arbitrio del varón.

Los hijos determinan de manera decisiva la posición de la mujer. Esto se ve claramente en el llamado matrimonio de levirato; cuando un hombre muere sin dejar descendencia, su hermano está obligado a dar al muerto un heredero con su viuda (Dt 25,5ss). El sentido del matrimonio no lo da la comunidad de vida entre sus miembros, sino la procreación de descendencia. Esto influye también en la posición de los hijos.

El niño no cuenta como algo en sí, sino en cuanto sucesor, que en su día será adulto. Por esta razón se aprecia mucho más al hijo que a la hija, como se desprende claramente del procedimiento mencionado del matrimonio por levirato. «Bienaventurado aquel cuyos hijos son varones y ¡guay! de aquel cuyos hijos son hembras» (*TB Qid.* 82b). Los hijos son un don y un regalo de Dios [38]. En Israel no existe la exposición de niños; jurídicamente, son éstos propiedad de su padre, que puede obrar con ellos a su arbitrio. Sin embargo, los rabinos hablan de la inocencia de los niños; un niño de un año todavía no ha probado el gusto del pecado (*TB Yomá* 22b). Un *midraš* tardío refiere que la Šekiná marchó al exilio no con el Sanedrín ni con las secciones sacerdotales, sino con los niños (*Eka Rabbati* 1, 6), y que se puede decir que el mundo se mantiene sólo por el aliento de los niños (*TB Šab.* 119b). Pero de esto no se dedujo una noción de lo que en realidad es un niño. En el niño los rabinos sólo veían al futuro adulto. Del rabí Dosa ben Arkinos se ha transmitido esta sentencia: «El sueño de la mañana, el vino del mediodía, la charla con los niños y el demorarse en los lugares de encuentro del vulgo sacan al hombre del mundo» (*Abot* 3, 14). Los rabinos podían discutir sobre el destino de los niños muertos prematuramente, porque aunque se les consideraba inocentes, no habían podido aún tener merecimientos con obras de la Ley. Los rabinos llegaban a la conclusión de que los niños de los que no eran israelitas no tendrían participación alguna en el mundo futuro y sí los hijos de Israel por su pertenencia a Israel [39]. Hay que contar con la posibilidad de que durante la lucha de partidos judíos se hubiera

[36] Cf. J. Leipoldt, *ibid.*, 108.

[37] Cf. documentos relativos al divorcio, al contrato de bodas y a las nuevas nupcias en H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 24), 84-87; también Str.-Bill. I, 303-312; para el adulterio, *ibid.*, 297-301.

[38] Cf. J. Leipoldt, *Gegenwartsfragen der neutestamentlichen Wissenschaft* (Leipzig 1935) 55-57; íd., *Vom Kinde in der alten Welt*, en *Reich Gottes und Wirklichkeit* (Hom. a Ernst Sommerlath) (Berlín 1961) 343-351; A. Oepke, ThWB V, 638-650.

[39] Cf. Str.-Bill. I, 786.

limitado esa promesa a los hijos de los justos, equiparándose a los hijos de los no israelitas los del *'am-ha-areṣ,* es decir, los del pueblo que no habían observado la Ley al modo farisaico.

La instrucción del niño en la Ley por su padre comienza pronto. Al punto que sabía hablar le inculcaba el «escucha, Israel», la declaración fundamental de fe de Israel, y le enseñaba los primeros preceptos de la Ley, pues «a aquel que le enseña a su hijo la Torá se le tendrá en cuenta como si la hubiera recibido del Horeb» *(TB Sukka* 42a; *TB Ber.* 21b). La instrucción recibida del padre prosigue en la sinagoga. Con la pubertad comienza la plena enseñanza de la Torá y el hombre adulto asume la responsabilidad personal por su modo de vida. Esto es válido para los hijos, pero no para las hijas, que si tienen frente al padre las mismas obligaciones de éstos en lo tocante a su cuidado y servicio, hasta el de lavarle los pies, no poseen, en cambio, los mismos derechos. En los sucesorios, los varones tienen prelación sobre las hijas. La potestad paterna sobre éstas es ilimitada. Es el padre quien las desposa, a ser posible antes de los doce años y medio, por no ser necesario hasta entonces para el desposorio su consentimiento, en tanto que la hija mayor de edad —es decir, mayor de doce años y medio— debe prestarlo. Aun en este caso, el importe de la compra de la hija mayor de edad pertenece a su padre.

Aquí surge la pregunta de cómo podrían conocerse los jóvenes si las muchachas núbiles pasaban la mayor parte del tiempo recluidas en casa. De hecho, eran muchas las bodas que se realizaban sin que sus contrayentes se hubieran conocido antes. Para la juventud ciudadana, recluida en proporción mucho mayor que la campesina, desempeñaba un importante papel un acontecimiento sobre el que se expresa así el rabí Simeón ben Gamaliel I: «No había día festivo para Israel como el 15 de Ab y el día del Perdón. Durante ellos, las hijas de Jerusalén salían con vestidos blancos, prestados, para que no se avergonzaran las que no los tenían; todos los vestidos estaban recién lavados y las hijas de Jerusalén salían y danzaban en las viñas. ¿Y qué decían? 'Joven, levanta tus ojos y mira lo que escoges; no dirijas tus ojos a la belleza, dirige tus ojos a la familia'». Y en este contexto se dice: «El que no tenga mujer, que vaya allí» *(Taan.* 4, 8; *TB Taan.* 31a; *TP Taan.* 4, 11, 69c 47). Cuán fuertes eran los vínculos que ataban a las mujeres y los niños a la casa del padre lo indica el hecho de que eran responsables de las deudas de éste y podían ser vendidos con él como esclavos por deudas (Mt 18,25).

Sobre este telón de fondo de la posición de la mujer, de las relaciones matrimoniales y de la valoración del niño destaca en su debido relieve lo que significó el hecho de que Jesús trajera mujeres a su comunidad, las instruyera en su doctrina y las hiciera personas plenas ante Dios; el que fundara la indisolubilidad del matrimonio monogámico en la voluntad de Dios, protegiéndolo del capricho del varón, y el que, en su conocimiento de la naturaleza infantil, prometiera a los niños el reino de Dios y exhortara a los adultos a ser como niños ante Dios. Es ésta, dentro de la rígida organización de la vida en Palestina, una manera de proceder que se basa en unas atribuciones que deben tener su propio fundamento. Con mayor

claridad todavía destaca la actividad de Jesús dentro de su mundo circundante, cuando se observa que apenas hay nombres de mujeres «que mencionen a Dios o exijan la noción de Dios como complemento» y que no se ha derivado ninguna forma femenina de las palabras fundamentales, como 'santo', 'justo' o 'piadoso' [40]. Fue el trato que dio Jesús a la mujer y a cuanto la rodeaba lo que le confirió a ésta por primera vez dentro del ámbito judío la plenitud de su valía personal y religiosa.

2. *Economía y transportes*

La agricultura, la artesanía y el comercio son las modalidades de la economía palestina [41]. La agricultura se practicaba en todas partes. Los cereales se daban sobre todo en las extensas tierras bajas, fundamentalmente las llanuras entre Galilea y Samaría, la región que rodea el mar de Galilea, aunque en parte de suelo seco, y sobre todo la zona noroeste del territorio del oriente del Jordán, el Haurán, cuyo auge económico promovió Herodes con su política de asentamientos. En las cercanías inmediatas de Jerusalén tan sólo se daba en escasas proporciones el cultivo de los cereales. La región montañosa de Judá, pelada y rocosa, apenas era cultivable; permitía, aunque dentro de límites muy reducidos, la ganadería y el pastoreo. En las cercanías de Jerusalén, en Judea y en el territorio al este del Jordán crecía el olivo, la higuera, el sicomoro y la vid. El gran consumo de víctimas sacrificiales por parte del Templo permite reconocer que el ganado mayor y los corderos los procuraba especialmente el territorio al oriente del Jordán, en tanto que las llanuras costeras le abastecían de terneras y las montañas de Judá de cabras y palomas, lo que quiere decir que en estas regiones, junto a la agricultura, florecía también la ganadería. En el mar de Galilea se practicaba la pesca.

Junto a la agricultura, se encuentra la artesanía, que gozó de gran estimación en Palestina. Los sacerdotes y doctores de la Ley aprendían y practicaban un oficio: «Quien no enseña a su hijo un oficio es como si le enseñara a robar» *(TB Qid.* 29a). Hubo célebres doctores de la Ley que fueron sastres, fabricantes de sandalias, constructores de carros, zapateros, albañiles, etc. De Pablo se sabe que fue tejedor de lonas de tiendas de campaña (tapicero). No obstante, los doctores de la Ley se mostraron recelosos con ciertas artesanías y oficios, que tacharon de impuros y tramposos, haciendo de quienes los practicaban hombres sospechosos de impureza y engaño, al tiempo que víctimas del menosprecio de la sociedad. En las enumeraciones de oficios sospechosos de esta índole figuran borriqueros, camelleros, barqueros, trajinantes, posaderos, tenderos, médicos, carniceros, curtidores, recaudadores de impuestos, aduaneros, cómicos y similares [42]. Entre las peculiaridades de Jesús que producían escándalo

[40] Cf. J. Leipoldt, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum,* 70-72.
[41] Cf. sobre esto J. Jeremias, *Jerusalem* I. *Die wirtschaftlichen Verhältnisse.*
[42] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem,* 337-347.

estaba también la de no preocuparse por semejante menosprecio y la de no negar su trato a tales despreciados.

En Judea está atestiguada la industria de la lana y en Galilea la de la elaboración de tejidos de lino; en Jerusalén había igualmente tejedores. Con ellos están en relación los bataneros y los sastres. De la preparación del cuero se ocupaban los curtidores, que no ejercían su oficio en la ciudad, sino en los arrabales o extramuros; trabajaban, asimismo, el cuero los fabricantes de sandalias. También ejercían su actividad en el recinto urbano herreros y alfareros. Se apreciaba grandemente la preparación de ungüentos aromáticos y de resinas refinadas, que, según consta, se llevaba a cabo en Jerusalén. Junto a esto había una artesanía artística que preparaba toda clase de joyas y una industria, no pequeña, de objetos de recuerdo, que daba ocupación fundamentalmente a orífices y plateros. Los escribas preparaban los rollos de la Ley y los Profetas, parte en cuero, parte en pergamino y en papiro, y copiaban las Escrituras y obras de piedad religiosa. Los hallazgos de las excavaciones Qumrán nos dan una visión adecuada al respecto. En el monasterio de Qumrán se ha encontrado entera una sala de escritura con atriles, asientos y tinteros, donde se preparó ese tesoro extraordinario de libros descubiertos en las cuevas [43].

Especial importancia tiene la arquitectura. Herodes y sus sucesores desarrollaron en Palestina una viva actividad constructora que dio trabajo a mucha gente. Hubo demanda para ella de canteros, mineros y poceros, fumistas, marmolistas, expertos en juegos de agua y en jardinería. Panaderos, carpinteros y fabricantes de quesos; en Jerusalén también los aguadores y los preparadores de pan ázimo figuran en el cuadro de la economía cotidiana. Junto a ellos, hay otras profesiones, como la de médico, barbero, cómico y comerciante; en Jerusalén hay que añadirles los preparadores de sahumerios, los barrenderos y los cambistas.

Con esta ojeada queda ya en claro que la principal fuente de trabajo para Jerusalén fue el Templo. Con instalaciones como la del anfiteatro y similares trató Herodes de dar también importancia cultural a la ciudad. Pero el foco del comercio y del tráfico lo daba el culto del Templo. En efecto, la importancia de Jerusalén se debió principalmente al culto del Templo y al hecho de ser la sede del organismo central de los judíos, el Sanedrín, cuyo poder se extendía más allá de las fronteras de Palestina (cf. Act 9,2; 28,21). Gracias al impuesto pagado al Templo, cuyo importe se elevaba a dos dracmas, que todos los judíos, incluso los residentes en el extranjero, estaban obligados a pagar, y gracias a los donativos que se le hacían, se acumularon en él andando el tiempo tesoros ingentes que despertaron la codicia de los vecinos y de los conquistadores de Palestina. Esta riqueza tenía tanta mayor importancia cuanto que la propia Palestina era muy pobre en materias primas y sus productos apenas alcanzaban a cubrir las necesidades de los habitantes del país. Las únicas exportaciones eran el aceite, las aceitunas y el vino. La necesidad de importar supe-

[43] Cf. H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Totem Meer* II. *Die Sekte von Qumran* (Berlín 1958) 51.

raba con mucho las posibilidades de exportación. Económicamente, esta situación sólo podía mantenerse gracias a la posición que ocupó Jerusalén sobre toda Palestina y más allá de ella. El culto del Templo atraía anualmente a las grandes solemnidades religiosas, especialmente a la fiesta de la Pascua, multitudes enormes. Un cálculo por lo bajo permite suponer que, frente a unos cincuenta y cinco mil habitantes de Jerusalén, llegaban en la Pascua alrededor de ciento veintiséis mil peregrinos [44]. Acudían forasteros de Palestina, de toda la cuenca del Mediterráneo hasta la Galia; de Britania, así como de los territorios situados al oriente de Palestina. Aparte del llamado diezmo, que los judíos tenían que entregar al personal del Templo y que podía emplearse para atender a los pobres, estaban obligados a gastar un segundo diezmo en Jerusalén. Esto ocurría en las grandes fiestas. Con ello ingresaba en la ciudad el dinero con que era posible pagar las grandes importaciones que resultaban necesarias.

En el Templo se prestaba gran atención a la magnificencia y al valor de los objetos que en él se empleaban. La cortina que había delante del *Sancta Sanctorum* estaba hecha de finísima púrpura babilonia y de *byssus*. De *byssus* era también el atuendo del sumo sacerdote y el día del Perdón se extendía un tapiz de *byssus* entre el sumo sacerdote y el pueblo *(Yomá* 3, 4). En el Templo había gran copia de telas de púrpura y escarlata para servir de cortinas. La vestimenta portada por el sumo sacerdote la tarde del día del Perdón procedía de la India. Los objetos del Templo eran espléndidas joyas de orfebrería. Inmenso era el valor de las piedras preciosas de los vestidos oficiales del sumo sacerdote. Los sahumerios consistían de semillas importadas de Arabia, especialmente del desierto.

El comercio se efectuaba a través de vías de caravanas, amenazadas frecuentemente por los bandidos. Una gran vía comercial recorría Galilea desde la costa del Mediterráneo hasta Damasco. La importancia de Jerusalén, que en realidad no estaba situada en un emplazamiento favorable, permitió crear nuevas líneas de comunicación con diferentes partes. De Judea dice Josefo: «No habitamos en un lugar situado en la costa, ni nos beneficiamos de un gran comercio, ni del tráfico originado por éste...; antes bien, hemos recibido una buena tierra y la trabajamos» *(Ap.* I 12). En Jerusalén había calles comerciales y mercados para las diversas mercancías, como los granos, las frutas, el ganado y la madera, así como una plaza de subasta en la cual se exponían y se vendían los esclavos y las esclavas. Es célebre el gran mercado anual de la Pascua en el antepatio exterior del Templo, que comenzaba unas tres semanas antes de la fiesta. Allí se cambiaban las diferentes monedas de los peregrinos en monedas del Templo y, sobre todo, se vendían palomas para los sacrificios personales (cf. Mt 21,12 par.). Hasta qué punto se vendían allí otros animales para las ofrendas no se sabe con certeza [45]. El importe de las licencias de instalación de puestos comerciales revertía al sumo sacerdote. En los mercados y en las puertas de la ciudad había puestos aduaneros para per-

[44] J. Jeremias, *Jerusalem*, 86-97.
[45] J. Jeremias, *ibid.*, 54s.

cibir las tasas de las mercancías importadas. Esos puestos se daban en arriendo, no sólo los de Jerusalén, sino también los de los lugares fronterizos de Palestina. En Jerusalén residían los grandes arrendatarios de aduanas, que habían tomado en arriendo muchos puestos aduaneros y se los habían arrendado a su vez a subarrendatarios (cf. Josefo, *Ant.* XII 4, 1, 4). Para cada puesto aduanero se señalaba un canon de arriendo que era preciso entregar. Los ingresos superiores a éste se los quedaba el arrendatario como ganancia personal; si no alcanzaba el importe del canon, la responsabilidad de la deuda recaía en él. Todo esto fomentaba la explotación y la estafa. Aparte del hecho de estar, en su mayor parte, los recaudadores de impuestos al servicio de la potencia dominante en Palestina (en la época cristiana, por consiguiente, al servicio de Roma), lo que les granjeaba el desprecio de la sociedad era la sospecha de estafa.

El comercio, por su parte, se realizaba sobre las bases del trueque y, en ciertas proporciones, también sobre la del comercio al por mayor. Estaba sujeto a los preceptos de pureza; por ello se prestaba, por ejemplo, estricta atención a que no fuera introducido en Jerusalén ningún animal impuro o prohibido por el culto. Cuánta era la fuerza de estos tabús se desprende del hecho de no ser posible utilizar el trigo de Galilea para el Templo, a pesar de cumplir con el requisito de que sólo se pudieran emplear para sus necesidades las primicias, porque tenía que ser transportado por territorio no judío. Por este motivo se reservaba para alimentar la población.

A diferencia de Judea y de Samaría, Galilea era considerada «tierra de gentes», es decir, como un país con una población cerrada, y «tierra del rey», es decir, como un país de población no homogénea, que por ello había pasado a ser del dominio real[46]. Por esa razón había allí grandes latifundios, que eran propiedad de la familia real, o de los beneméritos colaboradores del rey que los habían recibido como recompensa, o de individuos acomodados que los habían adquirido. Esto conducía a que los terratenientes habitasen fuera del país en muchos casos y pusieran sus fincas en manos de delegados suyos, que las trabajaban y administraban. Así se daba pie con harta frecuencia a infidelidades por parte de los delegados en provecho propio. Los que trabajaban dichas fincas eran campesinos, esclavos y jornaleros, es decir, hombres que no tenían empleo fijo y alquilaban su trabajo por un día. Los propietarios forasteros, que percibían las rentas sin mayor preocupación, y los administradores, que querían lucrarse, despertaban entre los campesinos explotados sentimientos revolucionarios. Es ésta la estructura social y económica que se refleja con claridad en las parábolas de Jesús.

Considerada globalmente, dada la naturaleza de su suelo y el número de sus habitantes (que a lo sumo debe calcularse entre los tres cuartos de millón y el millón), Palestina estuvo lejos de proporcionar a toda su población trabajo, alimento y medios de vida suficientes. En Palestina había

[46] Cf. sobre esto A. Alt, *Galiläische Probleme. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II (Munich 1959) 363-435.

paro. Afectados por él estuvieron principalmente los hijos de los campesinos, los cuales, de acuerdo con las normas sucesorias en vigencia, sólo heredaban parte de los bienes muebles, ya que el cortijo con todas sus pertenencias, las tierras y el ganado pasaban sin repartirse a manos del hijo primogénito. Por esa razón los jóvenes emigraban con frecuencia a otras partes del Imperio romano para forjarse allí una existencia y vivir con desahogo. Estos emigrantes aumentaban la diáspora de los judíos. No pocas veces sucedía que los miembros de la diáspora regresaron en su vejez a Palestina para pasar con sus ahorros el ocaso de su vida en la antigua patria, a menudo en la misma Jerusalén o en sus cercanías, donde se compraban también un terreno para su sepultura, movidos por la esperanza de que la resurrección de los muertos habría de empezar por Sión. De esta índole eran los terrenos cuyo producto de venta se entregó a la primitiva comunidad palestina, que esperaba la inmediata *parusia* del Hijo de hombre y la transformación apocalíptica de todas las cosas (Act 4, 34ss). Esto último muestra hasta qué punto se imbricaron en sus efectos la religión y el culto en Palestina por un lado con la situación social y económica por otro.

3. *Estructura social de Palestina*

En la Palestina anterior e inmediatamente posterior a la Era cristiana se constituyeron tres estratos sociales [47].

Había un estrato superior aristocrático, integrado, en primer lugar, por la nobleza sacerdotal y los miembros de la familia del sumo sacerdote. Obtenían sus ingresos del tesoro del Templo, de las tierras de su propiedad, del comercio del Templo y del nepotismo en la designación de sus parientes para ocupar las magistraturas directivas, lo que aumentaba la riqueza de la familia. El sumo sacerdote tenía que correr con los dispendios propios del cargo; por ejemplo, tenía que pagar de su bolsillo el sacrificio del Gran día del Perdón. Por razones de representación estaba obligado a tener su casa abierta para todos. En las familias de los sumos sacerdotes imperaba un lujo enorme. Pertenecían por lo general a las familias más ricas de Palestina. Con el círculo del sumo sacerdote pertenecen al estrato superior de los ricos los grandes comerciantes y los grandes terratenientes, que estaban representados como ancianos en el Alto Consejo, el Sanedrín, y que en su mayor parte vivían en Jerusalén o en sus cercanías, así como los arrendatarios de impuestos. En sus casas llevaban, asimismo, una vida de lujo, visible en la ostentación de su vivienda e indumentaria, en los banquetes y en las joyas, y en el ajuar de sus hijas cuando se casaban. En los magníficos banquetes que daban era costumbre hacer una invitación previa comunicando los nombres de los invitados y enviar el día del banquete una segunda invitación definitiva, lo que se refleja en la parábola de Jesús sobre los invitados al banquete. Había in-

[47] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem* II. *Die sozialen Verhältnisse,* A) *Reich und arm.*

cluso banquetes abiertos a los que se invitaba a cuantos quisieran acudir. La música y la danza acompañaban esos convites. Estas casas pretendían emular la corte real, que sobrepasaba a todas en lujo y en boato.

Junto a este estrato superior había otro intermedio de gente que, sin poder soportar un lujo semejante, podía llevar una vida desahogada. A éste pertenecían los pequeños comerciantes y los artesanos. Sus ingresos quedaban al resguardo de las fluctuaciones coyunturales, si habitaban en Jerusalén, tenían alguna relación con el Templo o se ocupaban del trasiego de los extranjeros, como era el caso, por ejemplo, de los posaderos. Sus ingresos no provenían, ciertamente, del alquiler de habitaciones a los peregrinos; la estancia debía ofrecerse gratuitamente, porque todo Israel debía compartir la posesión de Jerusalén. Sus ingresos los obtenían de atender a los peregrinos; por ejemplo, se había hecho costumbre el que las pieles de los animales sacrificados, de gran valor para la elaboración del cuero, se quedaran en manos de los posaderos, que luego podían venderlas. Los peregrinos, aislados o en grupo, podían tomar parte en el banquete de Pascua del posadero y de su familia, previo el correspondiente pago.

También pertenecía a la clase media un gran número de sacerdotes; en su mayoría vivían de practicar una artesanía o un oficio, aparte de los diezmos, de los que les correspondía una parte [48]. Sin embargo, no pueden sobrevalorarse los ingresos procedentes de éstos, dado que, por un lado, el número de sacerdotes era excesivamente grande y que, por otro, los diezmos se entregaban muy a regañadientes y en muchos casos ni siquiera se pagaban. Cuando se hacía, se realizaba en productos del campo. A esto se añadían, aunque sólo durante los días de su servicio en el Templo, parte de los sacrificios y de las primicias que se ofrecían en las fiestas de acción de gracias por la cosecha.

El número de pobres era grande. Entre ellos figuraban los jornaleros; el jornal medio de un denario de plata venía a cubrir aproximadamente las necesidades mínimas de una familia reducida. De no encontrar trabajo en varios días, el jornalero quedaba en la miseria más absoluta. Los esclavos [49] y los libertos, estos últimos sobre todo en el período inmediato a su emancipación, no tenían hacienda ni ingresos y quedaban por ello obligados a vivir de la ayuda ajena. Los esclavos judíos se encontraban en las casas judías bajo el amparo de la Ley y eran considerados como jornaleros que vendían su trabajo por un período determinado; el año sabático, que se repetía cada siete años, les traía la libertad si su amo era judío. Más grave era la posición de los esclavos paganos, quienes trataban frecuentemente de mejorarla con su conversión al judaísmo, haciéndose prosélitos. A éstos no les alcanzaba la protección del año sabático. Sus amos podían aplicarles castigos corporales. No tenían ningún derecho. Pero, en todo caso, el número de esclavos no pudo ser muy grande en

[48] Cf. sobre esto E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II (Leipzig [4]1907) 301-312; además, J. Jeremias, *Jerusalem*, 20-24.
[49] Cf. sobre esto J. Jeremias, *ibid.*, 125-127, 347-351, 380-387.

Palestina. Entre los pobres había también muchos doctores de la Ley [50]. La incompatibilidad entre el estudio de la Torá y el ejercicio de una profesión se impuso muy pronto (cf. Eclo 38,24-39,11). Como la enseñanza de la Ley debía ser gratuita, los maestros tenían que vivir de las ayudas que se les dieran, que consistían, más o menos, en la invitación a tomar parte en los banquetes celebrados en otras casas y en el apoyo que recibían de sus admiradores y secuaces. La vida de Jesús y la de sus discípulos muestran idénticos rasgos. Jesús era considerado como un *rabí*. Los doctores de la Ley estaban incluidos en el reparto del diezmo de los pobres, al que se destinaba cada tres y cada seis años el importe de los diezmos. Su pobreza despertaba en ellos cierta codicia (cf. Lc 16,14) y les inducía a abusar de la hospitalidad; por ejemplo, la de las viudas, cuyos derechos se declaraban dispuestos a representar, un hecho que Jesús especialmente recrimina (Mc 12,40; Lc 20,47). En cambio, los doctores de la Ley que estaban al servicio del Templo tenían ingresos regulares; no obstante, su número no era grande, puesto que también había doctores de la Ley entre los sacerdotes.

Un papel especial desempeñaban los mendigos. En su mayoría eran ciegos, tullidos o mutilados, que se veían obligados a la mendicidad. No existía una previsión social de carácter oficial. Si estos individuos no querían representar una carga para su familia, tenían que pedir limosna. En realidad, la familia abusaba a menudo de su situación, ya que la caridad y la limosna eran tenidas en gran estima por los judíos como acciones especialmente meritorias. Un buen puesto de mendigo a las puertas del Templo, en los caminos de los peregrinos o en los lugares de purificación —por ejemplo, en la piscina de Betsaida, a la salida del canal de Siloé— podía ser muy rentable. Con los mendigos verdaderamente pobres se entremezclaban simuladores, que se hacían pasar por ciegos y tullidos, holgazanes e individuos insociales, que explotaban la caridad especialmente en las festividades religiosas. Los ciegos, los tullidos o los mutilados de verdad se encontraban en una dura situación no sólo económica, sino también religiosa. De 2 Sm 5,8 (LXX) se deduce: «No entrarán en la casa del Señor los ciegos y los cojos». Esta disposición se confirma en la regulación escatológica de la comunidad de Qumrán, que prohíbe la participación en la comida comunitaria y en la comunidad a los «tullidos de manos o pies, o cojos, ciegos, sordos, mudos o tocados con una señal visible en su carne (leprosos) o el viejo caduco..., puesto que está tocado» (1 QSa 2, 4ss). También los aquejados de lepra figuran en la serie de los pobres y excluidos, a quienes se relega a vivir de la caridad. Sobre el telón de fondo de semejantes disposiciones cobran las historias de milagros que se refieren a Jesús todo su aspecto conflictivo: con su curación se les abría a los enfermos el acceso al reino de Dios.

La pobreza aumentó en Palestina entre los siglos I a. C. y I d. C. Contribuyeron grandemente a ese hecho la explotación abusiva del país por los reyes y gobernadores, así como las guerras y los saqueos que sobre

[50] Cf. los ejemplos en Jeremias, *ibid.*, 127-132.

ella se sucedieron una y otra vez durante los agitados acontecimientos de este período. Todo ello trajo consigo el hambre y la carestía, así como la mutilación corporal de no pocos de sus moradores [51]. Pero no faltaron intentos de prestar ayuda cuando surgían grandes catástrofes. Prestaciones de ayuda similares se refieren de Herodes el Grande durante la grave crisis de hambre del año 25-24 a. C. y de Agripa I. Se estimuló la beneficencia privada, que gozó de gran estima. Se dio una sanción jurídica a la aspiración de los pobres a compartir las cosechas. Se dejaba para ellos sin recolectar un rincón de las fincas, que podían recoger en los sembrados y en las viñas después de la cosecha. Las uvas caídas durante la vendimia les pertenecían. También las comunidades cultuales hicieron esfuerzos para ayudar a los pobres o a la gente empobrecida. Los conocemos tanto en los grupos esenios como en la primitiva cristiandad.

La crisis de hambre bajo el emperador Claudio, que dio pie a una importante ayuda de la reina Helena de Adiabene, originó la primera colecta de la cristiandad primitiva fuera de Palestina con destino a los pobres de Jerusalén, que proseguiría el concilio de los apóstoles (Act 11, 27-30; Gál 2,10; 1 Cor 16,1-3; 2 Cor 8; 9; Rom 15,24-28). Entre la beneficencia judía y la colecta de los primitivos cristianos median las palabras de Jesús sobre la misericordia de Dios, que obliga a los hombres a ser misericordiosos.

4. *La organización pública*

El rápido sucederse y transformarse de los acontecimientos en Palestina durante el período comprendido entre el 220 a. C. hasta el 100 d. C. influyó también en la organización pública no sólo por el cambio de las potencias dominadoras, sino también por la relativa independencia del pueblo judío durante todo ese tiempo. Sin embargo, esta organización pública mostró factores de estabilidad que lograron siempre imponerse. Su fundamento se lo deparaba, ante todo, el hecho de haber sido Israel desde su regreso un Estado teocrático en torno al Templo, con una autoridad interna que se mantuvo independiente del cambio de los acontecimientos y que, a lo sumo, sólo se exponía a los peligros emanados de sí misma. Dos ejemplos bastan para mostrar con claridad qué fuerte fue el influjo y la capacidad decisoria del culto. Cuando, dirigidos por sacerdotes, los monjes de Qumrán, que no participaban ya en el culto del Templo por oponerse al sumo sacerdocio asmoneo, emigraron a Qumrán, se concibieron a sí mismos como la santa casa de Dios, como un Templo espiritual, y trataron de poner en vigencia entre sus filas cerradas las leyes vigentes para el culto y pureza de sus oficiantes, empujados siempre por la esperanza de reanudarlo en toda su pureza. Cuando el año 70 cesó el culto después de la destrucción del Templo, los eruditos del rabinado no cesaron de meditar e interpretar sus preceptos, para crear de ese modo los presupuestos de un

[51] Cf. la enumeración en J. Jeremias, *ibid.*, 157-161.

culto futuro acepto a Dios. Aunque alejados del culto, su pensamiento estaba puesto en él e influido por él. Pero en la interpretación de la Ley del rabinado, tal como se reunió en la Mišná, en el Midraš y en el Talmud, los preceptos del culto ocupan un lugar destacado.

Los ministros del culto son los sacerdotes. Por ello ocupan en Israel una posición especial [52]. En su cumbre se encuentran el sumo sacerdote y el círculo estrecho de sus colaboradores, los cuales forman conjuntamente un pequeño consejo que entiende de los asuntos corrientes del Templo y del sacerdocio, posee una pequeña jurisdicción sacerdotal y pertenece al Alto Consejo. El sumo sacerdote ocupa un lugar relevante. En él se manifiesta con especial claridad la fundamental importancia que tuvo en Israel y la impronta característica que en él dejó la noción de lo que era el sacerdote. El sumo sacerdote, como cumbre del pueblo, es su encarnación y su representante ante Dios y, al propio tiempo, el mandatario de Yahvé con relación al pueblo. La suya es una posición de mediador como representante recíproco. Durante cierto tiempo, desde Herodes hasta Agripa, las vestiduras sacerdotales fueron custodiadas por los reyes y gobernadores romanos, que sólo las entregaban para las grandes solemnidades. Con ello se ejercía un control sobre el sumo sacerdote y el culto del Templo. El pueblo judío protestó de esta injerencia y, finalmente, organizó el levantamiento armado. Los ornamentos del sumo sacerdote consisten en un manto de *byssus,* vestidos de *byssus,* la tiara y el cinturón sacerdotal; a esto hay que añadir el pectoral, el efod, es decir, un mandil sostenido en el pecho con tirantes, el capote que se ponía por la cabeza y la diadema de oro que llevaba en la tiara (cf. Ex 28; 29; Eclo 45,6-13; Josefo, *Ant.* III 4-7; etc.). Los intérpretes rabínicos de la Ley atribuían a cada una de las partes de dichos ornamentos virtudes expiatorias para determinadas transgresiones de la Ley. Virtud expiatoria tenía también la muerte del sumo sacerdote; por ejemplo, liberaba a los homicidas refugiados en los lugares de asilo y les permitía regresar en sus circunstancias anteriores (Nm 35,9ss; Dt 19,1ss; 1 Mac 2,6.8). El titular del cargo oficiaba como sumo sacerdote sobre todo en la Gran fiesta del Perdón, la única vez al año en que podía penetrar a solas en el *Sancta Sanctorum* del Templo. También oficiaba en las grandes fiestas, los sábados y los días de luna nueva. Al propio tiempo era el presidente del Sanedrín, el Alto Consejo, que asimismo es uno de los factores constantes de la organización pública.

El sumo sacerdote debía reunir dos requisitos fundamentales: el primero, el de la pureza; el segundo, el de la ascendencia. Normas minuciosas y medidas de precaución tendían a que se mantuviera la pureza ritual del sumo sacerdote y a que ésta no se prestara a dudas, sobre todo el Gran día del Perdón, en el que penetraba en el *Sancta Sanctorum.* Debía estar garantizado que descendía de Sadoc, el sumo sacerdote de David, del linaje de Aarón. Así lo prescribía la Ley (cf. 1 Cr 5,29-41). Esto daba carácter hereditario al sumo sacerdocio. Por eso causó una profunda conmoción la deposición, en el año 175, del legítimo sumo sacerdote

[52] Cf. sobre esto J. Jeremias, *ibid.,* II-B) *Hoch und niedrig,* esp. 165-251.

Onías III [53] por Jasón, aunque éste era también del linaje de Sadoc. Cuando se le despojó del sumo sacerdocio para concedérselo a Menelao, del linaje de Benjamín, se cometió un grave atentado contra la Ley. Igualmente, el sumo sacerdocio asmoneo, que basaba sus derechos en los servicios que prestó para salvar al pueblo del peligro seléucida, es decir, en una especie de juicio de Dios, tampoco era legítimo, porque los asmoneos no eran de origen sadoquita. Por ello fueron blanco de las múltiples críticas de los fariseos a su defectuosa ascendencia para ocupar el sumo sacerdocio, sobre todo Juan Hircano I y Alejandro Janeo, por causa de su respectiva madre y abuela, prisionera de guerra en su día y, como tal, sospechosa de impureza, lo que, aparte de la cuestión de la ascendencia, ponía también en tela de juicio el requisito de pureza. Una nueva conmoción se produjo a comienzos del reinado de Herodes; con él se acabó definitivamente el carácter vitalicio y hereditario del sumo sacerdocio. Al exterminio de los asmoneos siguió el nombramiento para el sumo sacerdocio de individuos procedentes de simples familias sacerdotales, a quienes se podía deponer llegado el caso. La mayoría de los sumos sacerdotes procedieron de cuatro familias: las de Boethos, Anás, Fiabi y Kamith. Por la mutua rivalidad de estas familias pasó a ser juguete el sumo sacerdocio de las intrigas políticas, degenerando progresivamente en algo venal a partir del 175 a. C., hasta perder su carácter sacrosanto. Esto se pone de manifiesto cuando se considera lo siguiente: desde Aarón hasta la destrucción del Templo cuenta Josefo ochenta y tres sumos sacerdotes. Desde la reconstrucción del Templo con Esdras y Nehemías hasta el año 168 antes de Cristo suma quince, incluido Menelao; para el período siguiente hasta Herodes el Grande, que abarca ciento dieciséis años desde la reinstauración del culto del Templo y del sumo sacerdocio, cuenta ocho sumos sacerdotes del linaje asmoneo; en cambio, para el período comprendido entre Herodes el Grande y la terminación de la guerra judaica, ciento seis años en total, cuenta veintiocho, entre los que figuran veinticinco procedentes de simples familias sacerdotales (Josefo, *Ant.* XX 10, 1ss). Estas cifras muestran claramente el declinar de este ministerio, en pleno proceso de decadencia ya en la época de Jesús. No obstante, por mucho escándalo que produjeran los distintos titulares de la misma, el ministerio conservaba su validez y su prestigio (baste para demostrarlo Jn 11,51: el sumo sacerdote es profeta en virtud de su dignidad) [54]. En la importancia que poseía la dignidad del sumo sacerdote se apoya la valoración del Mesías como sumo sacerdote, tal como se le esperaba en Qumrán, y la transferencia del mesianismo sumo sacerdotal a Jesús en una serie de escritos neotestamentarios [55].

[53] J. Jeremias, *ibíd.,* 204-215, no habla de Onías III, sino de Onías II, y se refiere a su hijo, fundador del templo de Leontópolis, como Onías III, a diferencia de Josefo, de cuyo relato procede la designación de Onías III; J. Jeremias dice en *Jerusalem,* 210, nota 1, que Onías lo mismo que Simón están «equivocadamente duplicados» en Josefo.

[54] Cf. E. Bammel, 'ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ: ThLZ 79 (1954) 351-356.

[55] Aparte de la *Epístola a los Hebreos,* también en el *Evangelio* de Marcos y de Juan; para Marcos, véase W. Grundmann, *Evangelium nach Markus.*

En la cúspide de los colaboradores del sumo sacerdote se encuentran el jefe del Templo y, a las órdenes de éste, el vigilante del Templo y sus tesoreros. A cargo del jefe del Templo corre la inspección superior del culto. A sus órdenes se encuentran las fuerzas de Policía del Templo, que tiene atribuciones para encarcelar. Representa a la vez al sumo sacerdote cuando éste se halla impedido por el ejercicio de su cargo. Esto exige que descienda también del linaje sadoquita. De la conservación del orden en el recinto del Templo, regulada minuciosamente por la Ley y su interpretación, son responsables los vigilantes del Templo, de los que parece que siempre hubo siete. Junto a ellos están los tres tesoreros permanentes, que cuentan con su ayuda y que administran el tesoro del Templo, perciben los ingresos procedentes de impuestos, de las donaciones y de los sacrificios, así como supervisan sus gastos. Al tesoro del Templo pertenecen también enseres, telas, simientes y similares [56]. Estos magistrados permanentes forman parte, juntamente con el sumo sacerdote, del Sanedrín y constituyen el pequeño colegio para los asuntos corrientes. Son los que el NT designa, en su calidad de grandes sacerdotes, con el plural de los «sumos sacerdotes», lo que viene a significar lo mismo que «grandes sacerdotes». Entre ellos figuran también los jefes de las secciones semanales de sacerdotes, los cuales, aun sin pertenecer al Alto Consejo, podían formar parte durante su tiempo de servicio del pequeño colegio. Los sacerdotes del país, que deben calcularse en unos siete mil doscientos, estaban repartidos en veinticuatro secciones semanales. Cada una de ellas prestaba servicio durante una semana dos veces al año y participaba en la celebración del culto durante las grandes fiestas. Cada sección semanal se divide, a su vez, en secciones diurnas, cuyo número oscila entre cuatro y nueve en las distintas secciones semanales. A cada sección semanal pertenecían alrededor de trescientos sacerdotes y a cada sección diurna un término medio de cincuenta. Eran veintinueve las diferentes ceremonias del servicio que se realizaban un día normal en el Templo. Su número aumentaba los sábados y los días festivos y se acrecentaba también durante los días de la semana por los sacrificios privados. El jefe de cada sección semanal tenía rango igual al del sumo sacerdote y al del jefe del Templo —superior al de los vigilantes y tesoreros del Templo— y asumía una especial responsabilidad en la celebración del culto, cuyos distintos servicios se sacaban a suertes. El servicio más importante que podía realizar un sacerdote, y que muy pocas veces en su vida le correspondía, era el de realizar la ofrenda de humo en el Templo [57]. Fuera de su tiempo de servicio, los sacerdotes, que vivían diseminados por el país, donde había ciudades sacerdotales privilegiadas como Jericó, practicaban una artesanía o un oficio. Si tenían la suficiente erudición, se les traía a la sinagoga para que leyesen las Escrituras o pronunciasen lecciones. Era de su incumbencia la declaración de pureza de los leprosos antes de la oferta en el Templo del sacrificio en acción de gracias, a la que iba unida la definitiva

[56] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem*, 23-33.
[57] Cf. sobre esto Lc 1,8s.

declaración de la misma. Eran ellos también los que realizaban la purificación de las recién paridas. Aparte de esto, apenas ejercían funciones sacerdotales fuera del Templo.

Los sacerdotes estaban asistidos por los levitas, antiguos sacerdotes de los grandes santuarios, que, al centralizarse el culto en Jerusalén, quedaron degradados a la categoría de servidores del Templo. Su número se elevaba a unos diez mil. Al igual que los sacerdotes, procedían, como el propio nombre indica, del linaje de Leví. Así, pues, tanto los sacerdotes como los levitas estaban condicionados por el linaje y el nacimiento. Ni el sacerdote ni el levita se hacían, sino que nacían destinados a serlo. Por eso los sacerdotes y los levitas se cuidaban mucho de la pureza de su árbol genealógico, que se conservaba en el archivo del Templo y se iba completando sucesivamente. La edad mínima prescrita para oficiar como sacerdote era la de veinte años: la entrada en servicio comenzaba con la prueba de la ascendencia y con la investidura. Los sacerdotes sólo se casaban con hijas de sacerdotes para no poner en peligro su descendencia. Las mismas normas estaban establecidas para los levitas, aunque no se observaban, en el caso de los servicios levíticos inferiores, con la misma rigidez que para los oficios de los sacerdotes y de los levitas superiores. Los servicios de los levitas se dividen en dos grandes grupos: el servicio musical del Templo, que incluía a los directores y cantores del coro, así como a los instrumentistas, pertenecía al grado superior; el servicio inferior, el de los sacristanes, consistía en preparar el sacrificio y cuidarse de la purificación, del cierre y la apertura del Templo, y en cumplir funciones de vigilancia y policía, pues la Policía del Templo estaba integrada por levitas.

La gran importancia de los sacerdotes y de los levitas en el pueblo de Dios se manifiesta en el hecho de pertenecer los sacerdotes principales y los levitas encargados del servicio permanente del Templo (el jefe del Templo, el vigilante y el tesorero) al Alto Consejo, cuyo presidente es el sumo sacerdote. El Alto Consejo es un organismo administrativo que tiene a la vez la titularidad de la suprema jurisdicción. Celebraba sus sesiones en Jerusalén y constaba, con el sumo sacerdote, de setenta y dos miembros.

Al Alto Consejo pertenecen, aparte de los grandes sacerdotes, los ancianos [58]. Eran éstos los jefes de las principales familias de la nobleza terrateniente judía, residentes en su mayor parte en Jerusalén. En su representación se observa el principio patriarcal de la gran familia. Su poder y su riqueza se basan en la propiedad terrena o son el resultado del ejercicio del comercio. Al igual que los grandes sacerdotes, pertenecen al grupo de los saduceos. En la ordenación de Qumrán se refleja la antigua bipartición del elemento laico y sacerdotal, cuando junto a los sacerdotes se menciona a los cabezas de familia de la comunidad (1 QSa 1,16). Josefo habla de los «poderosos y hombres más notables del pueblo» *(Bell.* II 14, 8), o de los «primeros de la ciudad» *(Vita* 2), o bien de los «dirigentes del pueblo» *(Vita* 38) [59].

[58] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem,* 86-98; G. Bornkamm, ThWB VI, 655-661.

[59] Cf. ejemplos en Jeremias, *Jerusalem,* 89-91; G. Bornkamm, ThWB VI, 659, nota 45.

Cuando la reina Alejandra, a la muerte de Alejandro Janeo, se reconcilió con los fariseos, entraron en el Sanedrín como tercer grupo los doctores de la Ley, que en su mayor parte eran fariseos, originándose así esa tripartición que reaparece frecuentemente en el Nuevo Testamento de «grandes sacerdotes, doctores de la Ley y ancianos» [60]. Junto a los sacerdotes y a los ancianos, cuyo papel rector se debía a su cuna, los doctores de la Ley se impusieron gracias a su sabiduría. Eran los peritos de la Ley, cuya importancia radicaba tanto en su función de teólogos que interpretaban las Escrituras como en la de juristas que aplicaban a la vida cotidiana las interpretaciones de éstas. Al crecer su influjo en el pueblo, los fariseos se hicieron indispensables. Son los administradores de la tradición, que, según sus teorías, recibió Moisés de Dios en el Sinaí junto a la Torá escrita; esta tradición pasó a través de los Profetas a los doctores de la Ley, que desde entonces la custodian y la transmiten en su labor de escuela. En la yuxtaposición de sacerdotes y doctores de la Ley prosiguió, bajo una nueva forma, el contraste entre la doctrina sacerdotal y la doctrina profética del antiguo Israel [61]. Su autoridad en el pueblo fue en aumento, porque eran los conocedores de la doctrina secreta del judaísmo, que no sólo comprendía cuestiones teológicas y cuestiones relativas a la creación, conservación y consumación del mundo, sino el problema de los sexos. Gracias a los doctores de la Ley, se convirtió Jerusalén «en tiempos de Jesús en la ciudadela del saber teológico-jurídico del judaísmo» [62], siendo su escuela mucho más importante que la babilonia de la diáspora oriental. El discípulo prosigue su aprendizaje en las escuelas de los pórticos del Templo de Israel hasta adquirir la capacidad de dictaminar por cuenta propia en las cuestiones que se le presentan concernientes a los preceptos de la religión y del derecho penal. A partir de este momento es considerado un *rabí,* es decir, un maestro de sabiduría, pero no se le ordena hasta cumplir los cuarenta años. Para ello ha de estar casado. Desde ese momento puede emitir personalmente dictámenes vinculatorios, actuar como juez y formar parte del Sanedrín. De acuerdo con la ordenación jurídica de Israel, ciertas cuestiones de poca monta, las relativas, por ejemplo, a litigios de propiedad o herencia de pequeña importancia, pueden ser resueltas por un solo juez. Los tribunales locales, que entienden de delitos de mayor gravedad —pero no de los procesos capitales, en los que está en juego la vida y la muerte— se componen de tres jurisperitos. El organismo superior, el Sanedrín, para el que se reservan los procesos capitales, comprende veintitrés miembros. Sanedrines de este tipo se en-

[60] Cf. Josefo, *Bell.* II 17, 3: «Los poderosos, los grandes sacerdotes y los notables de los fariseos»; sobre esto, A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (Stuttgart 1932) 195-213; Josefo llama fariseos a los miembros de la clase de los doctores de la Ley.

[61] Cf. sobre esto W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I (Gotinga-Berlín [6]1959), esp. §§ 8 y 9 (trad. española: *Teología del Antiguo Testamento,* Eds. Cristiandad, Madrid 1974).

[62] J. Jeremias, *Jerusalem,* 275.

cuentran en las grandes ciudades judías, pero las supremas atribuciones judiciales corresponden al de Jerusalén [63].

Los rabinos tienen también importancia en los comités directivos de las sinagogas locales [64] e intervienen, conjuntamente con ellos, en la jurisdicción sinagogal. Cada comunidad sinagogal tiene varios dirigentes. En la tradición judía se habla de siete ciudadanos, ocasionalmente de tres, que constituyen la presidencia local de la sinagoga, pero es ésta una magistratura honorífica. Magistrados propiamente dichos sólo son el jefe de la sinagoga y el guardián de la misma. El prestigio de los miembros directivos de la sinagoga era grande; a su cargo corría la dirección y la organización del servicio divino, la supervisión de las construcciones y el cuidarse de la dignidad de los enseres. Si alguno de ellos era a la vez doctor de la Ley, supervisaba también los cauces legales de la vida. Entre las atribuciones judiciales de los doctores de la Ley entraba la de imponer sanciones. Las penas eran la amonestación, el destierro limitado a treinta días, el gran destierro sin plazo fijo y la flagelación; la pena de muerte se reservaba al Sanedrín de los veintitrés [65]. En suma, el ascendiente de los doctores de la Ley sobre el pueblo judío fue en aumento. Tras la guerra judaica, los sacerdotes y los ancianos perdieron por completo su predicamento, a causa de la destrucción del Templo y por quedar prohibido a los judíos la entrada en Jerusalén. La dirección y la representación de los hebreos residió exclusivamente en el Consejo de los doctores de la Ley. Su posición, procedente de la fuerza del saber y cimentada en la familiaridad con la Ley y en la custodia de la tradición, reemplazó la de los grandes sacerdotes y ancianos. Bajo su dirección dejó Israel de ser definitivamente la comunidad cultual del Templo para transformarse en el pueblo agrupado en torno a la Ley.

[63] Cf. Str.-Bill. I, 254-259; IV, 1, 298.
[64] Cf. Str.-Bill. IV, 1, 145-152; G. Bornkamm, ThWB VI, 660s.
[65] Cf. Str.-Bill. I, 259-275; IV, 1, 292-333.

III. EL AÑO DEL TEMPLO, EL SABADO Y LA VIDA COTIDIANA DE LOS JUDIOS

1. *El año del Templo*

El transcurso del año de la población cananea de Palestina, regido por procesos de la naturaleza y con festividades basadas en ellas, fue transformado por Israel, en el período posexílico, en año del Templo y de Dios. Esta transformación se realizó sobre la base de lo que hizo Yahvé con Israel, al elegir sus Patriarcas, establecer con él la Alianza, liberarle de Egipto y darle la Ley y la tierra prometida. Su primera expresión se encuentra en lo establecido en Lv 23. El fundamento histórico de la creencia en Yahvé se manifiesta en la modalidad del año del Templo y de Dios, al que se dio una nueva configuración, sobre la base de consideraciones cristológicas y escatológicas, en el año litúrgico de la cristiandad.

a) La fiesta de Año Nuevo.

El Año Nuevo judeoisraelita se celebraba en otoño. Si estuvo asociado durante el período anterior o en el inmediatamente posterior al exilio, a la noción de una subida al trono o a la de una entrada triunfal como rey de Yahvé, de suerte que hubiera sido un reconocimiento del reinado de Yahvé, según lo expresan algunos salmos (24,7-10; 47; 93; 97; 98; 99), es algo que no se puede dilucidar con seguridad [66]. Para el judaísmo, cuando se hizo rabínico, el día de Año Nuevo es un día de previsión y de predeterminación; según *Lev. Rab.* 30 (127d), el día de Año Nuevo se fijan los medios de subsistencia del hombre; según *TB Ber.* 18b, se establecen qué castigos se han de imponer al mundo y qué daños ha de padecer el hombre *(TB Baba batra* 10a) [67]. En parte, podría esto concordar con el hecho de que los rabinos consideraran el día de Año Nuevo como el día del juicio de Dios con que se inicia el gran período de arrepentimiento, que dura hasta el Gran día del Perdón y la Fiesta de los Tabernáculos. El día de Año Nuevo y el Gran día del Perdón no se entonaban himnos, porque el «Rey está sentado en el tribunal y están ante él abiertos los libros de la muerte y de la vida» *(RH* 32b). Si es que hubo el día de Año Nuevo una fiesta israelita preexílica del Dios Rey, ésta se asoció en el período posterior al exilio a nociones predominantemente jurídicas. Dios juzga el día de Año Nuevo a todos los que entran en el mundo *(Pesikta* 189a), en tanto que confirma su sentencia el Gran día del Per-

[66] Cf. sobre esto J. Kraus, *Psalmen* I (Neukirchen 1961) 197-205; J. Hempel, *Königtum Gottes im Alten Testament:* RGG³ III, 1706-1709. Para las respectivas fiestas y procesos cultuales, cf. junto a Kraus, *Psalmen LXXXIV-LXXXVII,* los estudios correspondientes a las fiestas judías en RGG¹·²·³ y B. Reike y L. Rost, *Biblisch-historisches Handwörterbuch* (Gotinga, I 1963, II 1964, III 1966). En español puede verse T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé* (Eds. Cristiandad, Madrid 1964).

[67] En el mismo lugar se dice también que Yahvé establece los alimentos del hombre el día de Año Nuevo.

dón. En tres grandes libros se lleva la cuenta y el registro de los completamente justos, que reciben la sentencia que les lleva a la vida, así como el de los injustos, que asimismo reciben su sentencia, y el de los que no son ni lo uno ni lo otro, a quienes se conceden diez días de arrepentimiento entre el día de Año Nuevo y el del Perdón (*RH* 1, 57a, 49)[68].

Así, pues, entre el día de Año Nuevo y el Gran día del Perdón, celebrado diez días después, hay un período intermedio de arrepentimiento. Según se deduce de una larga comparación, expuesta en *Tanḥuma* עמור 178a[69], Dios, el Rey de todos los reyes, dice a los israelitas: «Arrepentíos a partir del Año Nuevo. Y se humillaron y llegaron al día del Perdón y ayunaron en él y se arrepintieron y Dios les perdonó». Con la Fiesta de los Tabernáculos, que comienza cinco días después del día del Perdón, las deudas anteriores quedan condonadas, y con el primer día de la Fiesta de los Tabernáculos comienza una nueva cuenta; la antigua queda saldada en los libros celestiales. Por ello, según la exégesis rabínica, los judíos agitan el ramo de la fiesta el primer día de la Fiesta de los Tabernáculos. Y de este modo se deduce una clara relación, tan sólo documentable desde el período posexílico, entre la fiesta de Año Nuevo, el día del Perdón y el día de los Tabernáculos, como el gran período de ayuno y arrepentimiento de Israel. Tal vez estas nociones de arrepentimiento y de juicio adquirieron una especial intensidad por obra de los asideos.

b) El día del Perdón.

En el Midraš al *Cantar de los Cantares* se describe, con ciertas analogías con la introducción al libro de Job, cómo llegan ante el trono de Yahvé los arcángeles de las naciones para acusar a los israelitas de los pecados que cometieron contra el primero, el quinto y el sexto mandamientos. Yahvé les reprende por ello en el día del Perdón y compara a Israel a un niño al que se perdona y dice: «Vendrá el día del Perdón y les dará a los israelitas medios para expiar todo aquello con lo que se han mancillado en sus pecados todos los días del año» (8, 8; 131b). Entre el día del juicio del Año Nuevo con su acusación y el del Perdón hay un arrepentimiento de diez días que prepara la expiación de Israel, que trae consigo el día del Perdón. Es ésta una institución del período posexílico.

Se celebraba como un gran día de ayuno, que se llamaba sin más «el Gran Ayuno» (*TP Yomá* 8, 44d, 41). «El día del Perdón está prohibido comer y beber, lavarse, ungirse, ponerse sandalias y cohabitar» (*Yomá* 8, 1). Las excepciones se especifican minuciosamente (*Yomá* 8, 1-7)[70]. El día del Perdón está asociado a la memoria de la recepción por parte de Moisés de las segundas tablas, tras el pecado del becerro de oro; por esa razón el sumo sacerdote no debe portar vestidos de oro, para no recordar al acusador la ofensa del becerro y evitar que acuse por ello a Israel

[68] Cf. sobre todo el contexto Str.-Bill. III, 230s.
[69] Cf. sobre todo el contexto Str.-Bill. I, 798s.
[70] Cf. Str.-Bill. IV, 77-79.

(*Seder Olam Rabba* 6; *Pesikta* 177b)[71]. Se consideraba también el día del Perdón como el de la circuncisión de Abrahán (*Pirqé de Rabí Eliezer* 29, 14b). Es el gran día de servicio del sumo sacerdote.

Se tomaban grandes precauciones para que éste pudiera oficiar en estado de completa pureza ritual. Sobre el transcurso del día nos informa el tratado de la Mišná, *Yomá:* «Siete días antes del día del Perdón se retira al sumo sacerdote de su casa en la sala de los consejeros» (*Yomá* 1, 1). Durante estos días atiende personalmente el servicio, celebrando a diario el sacrificio de la mañana y el de la tarde, llamado Tamid. La tarde de la víspera del Gran día del Perdón era entregado por los más ancianos del Sanedrín a los sacerdotes más ancianos, que le conducían a una estancia superior de la residencia de la familia Abtinas, en el antepatio interior del Templo, familia sacerdotal conocida por lo bien que sabía preparar el sahumerio. El Gran día del Perdón propiamente dicho comenzaba para el sacerdote con el baño cultual por inmersión y con los lavatorios, que se repetían varias veces a lo largo de este día. Acto seguido, se ponía las vestiduras blancas. Entre tanto, se preparaban los becerros y los machos cabríos para el sacrificio del día. El primer becerro sacrificado se llamaba «becerro del sumo sacerdote». Se inmolaba en expiación de sus pecados y de los de su familia. El sumo sacerdote se acercaba a su lado, ponía sobre él sus manos y pronunciaba entre tanto la confesión de sus pecados: «¡Oh Nombre!, me endeudé, falté, pequé ante ti, yo y mi casa. Ay, ¡oh Nombre!, dame expiación para las deudas, yerros y pecados que contraje, que realicé y cometí, ante ti, yo y mi casa, según está escrito en la Ley de Moisés, tu siervo, de esta manera: pues en este día os dará expiaciones a vosotros para que os purifiquéis; de todos vuestros pecados quedaréis purificados ante Yahvé» (*Yomá* 3, 8). El último Yahvé parece ser que el sacerdote lo pronunciaba en voz baja; simultáneamente, los sacerdotes entonaban la alabanza: «Bendito sea el nombre de la majestad de tu reino para siempre jamás». A continuación, se sorteaban dos machos cabríos: uno, el llamado chivo expiatorio, para Yahvé; el otro para Azazel. El primero se degollaba en el Templo, el otro se enviaba al desierto. Ambos tenían rodeada la cabeza por cintas de color carmesí y se colocaban, respectivamente, en el lugar donde uno sería degollado y de donde el otro habría de ser expulsado. Tras el sorteo y la preparación de ambos chivos, se pronunciaba la segunda confesión de los pecados, de la misma manera y forma que la primera, añadiéndose «y los hijos de Aarón, tu santo pueblo», en los lugares donde se decía «yo y mi pueblo». La segunda confesión implora, pues, el perdón de los pecados de todos los sacerdotes. Se degollaba luego el becerro; el sumo sacerdote recogía su sangre en una vasija de aspersión y se la entregaba a los sacerdotes. El, por su parte, tomaba un brasero y penetraba con él en el santuario; en su umbral echaba en el carbón los sahumerios y penetraba con ellos en el Templo, cruzaba el santuario, pasaba al otro lado de las cortinas, al *Sancta Sanctorum,* y lo incensaba hasta dejarlo cubierto de humo.

[71] Cf. Str.-Bill. III, 513, 604.

Tan sólo al sumo sacerdote le estaba permitido penetrar en el *Sancta Sanctorum* y únicamente podía hacerlo el día del Perdón. Tras una corta plegaria en el santuario, salía de nuevo, tomaba la sangre del becerro degollado, la llevaba al *Sancta Sanctorum* y esparcía siete veces con sus dedos la sangre sacrificial en el lugar donde había estado el arca antes de la destrucción del Templo por Nabucodonosor, regresando a continuación por el santuario al patio del Templo. Se degollaba allí después el chivo que le había tocado en suerte a Yahvé. Su sangre, recogida asimismo en una copa por el sumo sacerdote, se llevaba al *Sancta Sanctorum* y se aspergía allí de la misma manera. En una tercera entrada en el *Sancta Sanctorum* se rociaban con el resto de la sangre del becerro y del chivo las cortinas que separaban el *Sancta Sanctorum* del santuario. Después se purificaba de pecados el altar áureo de las ofrendas de humo, con la sangre también del becerro y del chivo; el resto se derramaba en el suelo, al occidente del altar del holocausto, en el antepatio.

Daban comienzo a continuación las operaciones con el segundo macho cabrío, el chivo de Azazel. También ponía sobre él las manos el sumo sacerdote, pronunciando una tercera confesión de culpas, esta vez en nombre del pueblo. Tras haber quedado puros de pecado, tanto él como los sacerdotes oficiaban sus servicios para el pueblo. La confesión decía: «¡Oh Nombre!, se endeudó, erró y pecó ante ti tu pueblo, la casa de Israel. Ay, ¡oh Nombre!, da expiación para las deudas, los yerros y pecados que ante ti contrajo, cometió y realizó tu pueblo, la casa de Israel, según está escrito en la Torá de Moisés, tu esclavo, de la siguiente manera: pues en este día, ¡ojalá!, os dé expiación a vosotros para purificaros de todos vuestros pecados; ante Yahvé quedaréis purificados» (6, 2). También se pronunciaba ahora el último «Yahvé» y los sacerdotes y el pueblo cantaban y confesaban: «Alabado sea el nombre de la majestad de tu reino para siempre jamás». A continuación se entregaba el chivo de Azazel, el chivo expiatorio del pueblo propiamente dicho, a quien lo había de conducir al desierto. Le acompañaban los más ancianos del pueblo, que, como representantes de éste, recorrían con él el camino de la expiación. Una vez llegados a la proximidad de una roca fijada de antemano, se quedaban atrás, en tanto que el conductor del chivo lo llevaba a la roca; allí se partía en dos la banda carmesí, una parte se ataba a la roca, otra a los cuernos del macho cabrío y se le precipitaba de espaldas desde la roca, de manera que se estrellara. El chivo expiatorio se llevaba consigo los pecados del pueblo al desierto, supuesto lugar de residencia de los demonios, y desaparecía con ellos. Entre tanto, se quemaban en el altar del holocausto del Templo el becerro y el macho cabrío. Tan pronto como llegaba la noticia de la llegada del chivo de Azazel al desierto, el sumo sacerdote leía en voz alta los pasajes previstos de Lv 16,1ss y 23,26-32 y pronunciaba las ocho bendiciones a la Torá y al servicio del Templo, seguidas de una acción de gracias y las súplicas por el perdón de los pecados, por el santuario, Israel, los sacerdotes, más una bendición como plegaria final. El día terminaba con un nuevo gran sacrificio de un carnero, realizado por el sumo sacerdote con su vestimenta de oro, tras un

nuevo baño de inmersión, por él mismo, y otro por el pueblo de siete corderos sin mancha. Tras el sacrificio de la tarde, que venía a continuación, se acompañaba de nuevo al sumo sacerdote a su casa, «y éste organizaba una fiesta para sus amigos, porque de nuevo había salido en paz (del Templo)» (7, 4).

Los efectos del día del Perdón los resume la Mišná en esta sentencia: «Para las transgresiones del hombre para con Dios, el día del Perdón depara la expiación; pero para las habidas entre un individuo cualquiera y su prójimo el día del Perdón no depara expiación hasta que dicho individuo no dé satisfacción a su prójimo» (*Yomá* 8, 9). Este principio es el resultado de múltiples discusiones entre los doctores de la Ley, que prosiguieron inclusive cuando el día del Perdón no podía ya celebrarse del modo prescrito [72]. Efecto del día del Perdón es el que los israelitas adquieran «un nuevo corazón» y queden «puros como los ángeles» (así, *Ex. Rab.* 15 [76c]). «Si los israelitas sumidos en el pecado a consecuencia de los malos impulsos que hay en ellos se convierten en arrepentimiento, Dios perdona anualmente sus pecados y renueva su corazón, para que le teman». Según se dice en Ez 36,26; *Deut. Rab.* 2 (199c), «... el día del Perdón, cuando los israelitas están puros como los ángeles del servicio, dicen con alta y libre voz: Alabado sea el nombre de su majestad soberana para siempre jamás». El desconocido autor de la *Epístola a los Hebreos* recurre al rito y al culto del día del Perdón para interpretar la obra de Jesús como el sacrificio de un sumo sacerdote de trascendencia eterna para el hombre, hasta el punto de que su venida pueda concebirse como el Gran día del Perdón de la humanidad.

c) La fiesta de los Tabernáculos.

El día sexto después del Gran día del Perdón, que fundamentalmente fue una festividad del sacerdocio, celebraba Israel la fiesta de los Tabernáculos, llamada a veces simplemente la «fiesta», lo que es un indicio del acierto de Josefo cuando la califica de «la festividad más santa y mayor de los hebreos» (Josefo, *Ant.* VIII 4, 1; σκηνοπηγία, como en Jn 7,2; cf. también Josefo, *Ant.* XIII 13, 5; XV 3, 3; ἡ τῆς σκηνοπηγίας ἑορτή: *Ant.* XIII 8, 2; *Bell.* II 19, 1) [73]. Duraba siete días [74] y originariamente fue la fiesta de la vendimia, por celebrarse quizá en un principio en las viñas; de ahí procede probablemente el albergarse en cabañas y las diversas manifestaciones de alegría. Las modalidades de la fiesta permiten, además, reconocer con claridad que a su final había una súplica por una estación de lluvias abundantes, que era importante para la siembra y la

[72] Cf. Str.-Bill. I, 610, 636s; III, 175-178.
[73] Cf. Str.-Bill. II, 774-812.
[74] H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu* (AThANT; Zurich 1959) 37-51, interpreta los seis días de Mc 9,2 como el lapso comprendido entre el día primero y el último de la fiesta y menciona también la interpretación que los estima el período comprendido entre el día del Perdón y el de la fiesta de los Tabernáculos. Sobre la discusión en torno a la relación entre la fiesta de los Tabernáculos y la perícopa de la transfiguración sobre la base de Mc 9,5, cf. H. Baltensweiler, *ibid.*

cosecha del año siguiente. Los israelitas también relacionaron esta fiesta con la historia de su salvación. El alojarse en cabañas donde se comía y se dormía, que era obligatorio en Israel para los varones y muchachos, voluntario para las mujeres y niños, los esclavos y enfermos, conmemoraba el período de estancia en el desierto y los milagros de ayuda y conservación experimentados por Israel. El período de estancia en el desierto y la ulterior toma de posesión de la tierra prometida se convirtieron en la prefiguración del futuro mesiánico-escatológico; dedúcese esto de las diversas empresas mesiánicas emprendidas en el siglo I d. C., así como de la emigración de los israelitas piadosos de Jerusalén a Qumrán y de la actividad de Juan el Bautista en el desierto. De esa manera se podían asociar con la fiesta de los Tabernáculos expectaciones escatológico-mesiánicas [75].

El contenido de esta fiesta, empero, no recibió una configuración teológica de validez general, por impedirlo su marcado carácter popular y las costumbres ancestrales de la cosecha determinadas por la naturaleza. Pero abundaron las reflexiones profundas sobre la cuestión de la presencia divina de aquel que dijo: «Yo soy», que ya se pueden advertir en el Hallel *(TB Sukka* 53a) y tal vez también en Jn 5; 7; 8, y que determinaron su contenido. Junto al alojamiento durante siete días en los Tabernáculos, tuvo especial importancia, no sólo en Jerusalén, sino en todas partes donde había judíos, la fiesta de los Ramos, el Lulab, que remonta a Lv 23,40. Se trataba de un fruto, una toronja, llamada *etrog,* que se sostenía en la mano izquierda, y de una palma con dos ramos de sauce y mirto, el ramo propiamente dicho, que se llevaba en la derecha (Josefo, *Ant.* III 10, 4), que se agitaban en el servicio matutino del Templo durante el gran Hallel, consistente en Sal 113-118 y en Sal 118,1.25.29. Fuera de Jerusalén, el lugar indicado para agitar el ramo de la fiesta, a lo que todo israelita estaba obligado, era la sinagoga en el transcurso del servicio divino. Valía como expresión de júbilo, como símbolo de victoria y de acción de gracias, y se le dieron en la tradición escrituraria múltiples interpretaciones simbólicas. Entre las solemnidades de la fiesta figuraba la procesión de los sacerdotes alrededor del altar del holocausto, con ramas de sauce que en él se depositaban después de la procesión. A la procesión en torno del altar iba unida a diario una libación de agua, que alcanzaba su punto culminante el día séptimo y último de la fiesta, «el día grande de la fiesta» (Jn 7,37). El agua se sacaba de la fuente de Siloé, se llevaba al Templo y allí se ofrecía vertiéndola de la jarra en la copa juntamente con una ofrenda de vino. El último día se asociaba a la libación de agua una plegaria por un período de lluvias abundantes. Al propio tiempo se imbricaban con ella promesas y expectaciones escatológicas, basadas en Is 12,3; Ez 47,1ss; Zac 13,1; 14,8ss [76]. Acompañaban a la fiesta

[75] Cf. Str.-Bill. II, 779s, 792s, 797, 804s; H. Baltensweiler, *op. cit.* (cf. nota 74) 57-61.

[76] Cf. sobre esto Jn 7,37-39 con la frase: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba»; «el que crea en mí (con la promesa de procedencia desconocida) ríos de agua viva correrán de su seno», es decir, Cristo es la verdadera fuente de la salvación.

manifestaciones de júbilo en la ciudad iluminada (cf. Jn 8,12) por la tarde y por la noche, de las que se afirmaba que quien no las conocía no había visto alegría en toda su vida *(Sukka* 5, 1)[77]. Todo ello podía prestarse al desenfreno y tomar un cariz sencillamente carnavalesco. Mediante la visita a los enfermos y a las familias que estaban de luto se pretendía llevar el alborozo de la festividad a los lugares del dolor y la aflicción.

Ocho días después del comienzo de la fiesta de los Tabernáculos tenía lugar la fiesta final; su primitiva independencia se deduce del hecho de que la gente no se albergara ya en cabañas, se hubieran depositado los ramos y no se realizaran libaciones de agua. La instauración de esta fiesta de la terminación se interpretaba como un signo especial del amor de Dios a Israel[78].

d) La fiesta de la consagración del Templo.

La fiesta de la consagración del Templo[79] fue una festividad tardía en la historia de Israel. Se celebraba para conmemorar la nueva consagración del Templo por Judas Macabeo el 25 de Kislev del año 164 a. C., el mismo día en que tres años antes fue profanado y destruido el Templo bajo Antíoco IV Epífanes. La época era la de noviembre-diciembre, que podía coincidir con el solsticio de invierno[80]. Sobre la fiesta y su origen nos informan 1 Mac 4,36-59; 2 Mac 1,9.18; 10,1-8, y Josefo, *Ant.* XIII 7, 7; en 2 Mac se la denomina «la fiesta de los Tabernáculos del mes de Kislev». Las noticias subrayan que los israelitas celebraron la fiesta durante ocho días «con júbilo y alegría» y que hubiera decidido Judas Macabeo que se repitiera anualmente de igual modo (1 Mac 4,55s.59); «con gran regocijo celebraron por ocho días la fiesta al modo de la de los Tabernáculos..., por lo cual, llevando tirsos, ramos verdes y palmas, cantaban himnos al que los había favorecido hasta purificar su Templo» (2 Mac 10,6s). Josefo la denomina «fiesta de las luminarias» —el que se encendieran luminarias está atestiguado en las fuentes rabínicas[81]— e interpreta la expresión simbólicamente, «porque, según creo, se nos apareció inesperadamente como un rayo de luz el libre ejercicio de nuestra religión». Los rabinos le dan el nombre de fiesta de la Hanukká; la lectura de precepto de la Escritura es Nm 7,1ss y Zac 2,13s, donde tenían especial importancia 4,2ss. Se menciona en Jn 10,22. Si la fiesta de la consagración del Templo tiene un marcado carácter religioso y nacional, mucho más aún lo tiene la de Purim, nacida en la diáspora oriental, cuya leyenda

[77] Cf. Str.-Bill. II, 805-807; descripciones de la alegría de esta fiesta.

[78] Cf. Str.-Bill. II, 808-812. La cuestión de si la fiesta de los Tabernáculos procede de una fiesta de recolección, como se estima en la exposición anterior de acuerdo con muchos especialistas, es debatida. Cf. P. Volz, *Das Neujahrsfest Jahves (Laubhüttenfest)* (Tubinga 1912); S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahves und der Ursprung der Eschatologie* (Oslo 1922); en contra, O. Eissfeldt, RGG² II, 556-558.

[79] Cf. Str.-Bill. II, 539-541.

[80] Sobre esto cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig 1924) 26s.

[81] Cf. Str.-Bill. II, 540.

se encuentra en Est 9,11-32. De este texto se desprende que se celebraba en conmemoración de la matanza y de la eliminación de los enemigos de los judíos en el Imperio persa el 14-15 de Adar, es decir, en febrero-marzo.

e) La Pascua y la fiesta de los Azimos.

La festividad más conocida y más hondamente enraizada en la historia de Israel es la de la Pascua y la de los Azimos (fiesta de las *maṣṣot)*, que evocaba el recuerdo de la salida de Egipto y el de la acción de Dios sustentadora de la historia de Israel, según se desprende claramente del primer mandamiento. Se trata de la gran fiesta israelita de peregrinación, en la que acudían a Jerusalén de todo el mundo [82] muchos millares de judíos. La precedía la purificación de sus participantes (Jn 11,55). Tan sólo se podía degollar y comer el cordero pascual en Jerusalén. Mientras estuvo en pie el Templo, la fiesta de la Pascua fuera de Jerusalén fue una fiesta sin cordero pascual. Los peregrinos se reunían en grupos de unos diez comensales como mínimo para el banquete de Pascua. De esta manera les era posible a muchas personas consumir el «cordero pascual», un cordero o un cabrito de un año; pues del cordero pascual no podían quedar restos. Las mujeres y los niños tomaban parte en la festividad y en el banquete. Los pobres también, sin excepción, participarían en el banquete pascual, ya que entraba dentro de la beneficencia habitual del «pueblo de Dios» el que los grupos acomodados facilitaran la participación en el banquete sin restricciones. Los corderos pascuales se adquirían unos cuatro días antes de la fiesta. Se degollaban en el Templo la víspera de la noche de la Pascua después del mediodía, mientras se entonaba el gran Hallel (Sal 113-118); a la puesta del sol daba comienzo el magno banquete, que se prolongaba hasta la medianoche, durante la cual nadie podía abandonar Jerusalén. Por eso se tenía que buscar y preparar de antemano el local para el banquete. Como éste era un banquete festivo, los comensales yacían sobre cojines. Aparte del cordero pascual, había en el banquete vino, pan, verduras, lechuga y una especie de mermelada consistente en un amasijo en vino o vinagre de higos triturados o majados, dátiles, almendras y otras frutas, con un condimento de canela y otras especias [83].

El banquete de Pascua transcurría de la siguiente manera [84]. Comenzaba con la preparación de la primera copa, durante la cual el padre de la casa pronunciaba más o menos estas alabanzas [85]: «Alabado seas tú, Yah-

[82] Cf. sobre esto J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu* (Gotinga ³1960) 36s; allí se rectifican ciertos datos de *Jerusalem zur Zeit Jesu* (96); para el origen de las peregrinaciones, cf. las investigaciones allí citadas sobre el tráfico de extranjeros en Jerusalén (71-82).

[83] Str.-Bill. IV, 65.

[84] Cf. sobre esto Str.-Bill. IV, 41-76; también J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 78-82; igualmente, T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé*, 107-145.

[85] El tenor textual es oscilante; por eso sólo puede ofrecerse a título de ejemplo cualquier redacción que se dé a fórmulas litúrgicas de este tipo; cf. Str.-Bill. IV, 62s.

vé, nuestro Dios, Rey del mundo, que creaste el fruto de la vid». Le seguía la alabanza de la fiesta, denominada Qidduš, cuyo tenor era así: «Alabado seas tú, Yahvé, nuestro Dios, Rey del mundo, que diste a tu pueblo Israel días festivos para el júbilo y para el recuerdo. Alabado seas tú, Yahvé, que santificas a Israel y a los tiempos». Se tomaban luego las entradas, consistentes en verduras, hierbas amargas y una sopa de mermelada. Su finalidad era la de estimular el apetito. Entre tanto, se traía el plato principal y se mezclaba la segunda copa, que les era servida a los comensales. Antes de comenzar el banquete propiamente dicho, el padre de la casa celebraba la liturgia de la Pascua, que daba comienzo con la Pesá. La introduce la pregunta de un niño o de un comensal cualquiera sobre el sentido de las propiedades del banquete; el padre de la casa responde con el relato de la salida de Egipto; el fundamento litúrgico lo deparaba Dt 26,5-11, provisto de las necesarias interpretaciones; especial énfasis se ponía en el cordero pascual, que conmemoraba el compasivo comportamiento de Dios; en las hierbas amargas, que se interpretaban en el sentido de la amargura de la esclavitud, y en los panes ázimos, que hacían pensar en la liberación de Egipto (*Pesá* 10, 5). Se recitaba la primera parte del Hallel (Sal 113-114) y a continuación se bebía de la segunda copa, llamada copa de Haggadá. Tras esta liturgia de la noche de Pascua, venía el banquete. Comenzaba con la bendición de la mesa del padre de la casa sobre el pan ázimo; tomaba el pan y lo bendecía con estas palabras: «Alabado seas tú, Señor, nuestro Dios, Rey del mundo, que haces salir el pan de la tierra». Los comensales contestaban «amén», y a continuación se les repartía el pan. El padre de la casa tomaba el último pedazo y empezaba a comer, que era la señal para todos de que el banquete había comenzado. En conexión con la Pesá se ha transmitido una sentencia de Pascua aramea que dice: «Mira, éste es el pan de la miseria que nuestros padres tuvieron que comer cuando salieron de Egipto. Todo el que esté hambriento que venga y coma y todo el que esté necesitado que venga y observe la Pascua» [86]. El hecho de que Jesús estuviera en su última cena influido por la proximidad de la Pascua —sin prejuzgar la cuestión de si ésta fue un banquete de Pascua o de la víspera de Pascua— pudo haberse prestado a que diera a la repartición del pan una nueva importancia y un nuevo valor significativo. Tras la repartición del pan comienza el banquete propiamente dicho, que consiste en el cordero pascual, los panes ázimos, hierbas amargas, mermelada y vino. El banquete termina con la oración de acción de gracias por la tercera copa, llamada copa de la bendición. Esta oración de acción de gracias pudo ser del siguiente tenor: «Alabado seas tú, Señor, nuestro Dios, que alimentas a todo el mundo con tus bienes, tu gracia, tu misericordia. Te damos gracias, Señor, nuestro Dios, porque nos permitiste tomar en posesión una tierra buena y amplia. Apiádate, Señor, nuestro Dios, de Israel, tu pueblo, y de Jerusalén, tu ciudad, y de Sión, la sede de tu majestad, y de tu altar y de tu Templo. Alabado seas, tú, Señor, que edificas Jerusalén». A continuación

[86] Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 127s; cf. sobre todo 98-165.

de una súplica de este tipo, administró Jesús su tercera copa con una palabra significativa —«después de cenar» (1 Cor 11,25)— y exhortó a todos sus discípulos a beber de ella, un acto mediante el cual los vinculó a su persona. La terminación del banquete la constituían la segunda parte del Hallel (Sal 115-118) y la alabanza sobre la copa cuarta, la copa del Hallel (Mc 14,25).

Los acontecimientos de la Pascua se asociaban con los recuerdos de la salida de Egipto; la memoria de los grandes hechos estaba viva en ellos. Los doctores de la Ley decían: «En cada generación está el hombre obligado a considerarse a sí mismo como cuando salió de Egipto». La celebración cultual traslada a la situación original a los participantes posteriores y les hace partícipes con ello de la acción de Dios. De ahí que se incorporen a la muchedumbre de los que alaban: «Por ello estamos obligados a dar gracias, a ensalzar, a alabar, a magnificar, a exaltar, a celebrar, a bendecir, a sublimar y a cantar al que hizo este milagro a nuestros padres y a todos nosotros, conduciéndonos de la servidumbre a la libertad, de la aflicción a la alegría y del luto al día de la fiesta, de la oscuridad a una gran luz y de la sumisión a la salvación, y entonaremos ante él el aleluya» (*Pesá* 10, 5). Los israelitas llamaban a la noche de la Pascua, según Ex 12,42, «noche de las vigilancias», y asociaban esa noche, que el propio Dios vigila y guarda, con esperanzas mesiánicas, poniendo su pensamiento, sobre el modelo de la liberación de Egipto, en la liberación eterna. La noche de la Pascua será la hora de la aparición del Mesías para Israel. Según eso, se ha de dar a una serie de lugares del gran Hallel no sólo una interpretación histórica y retrospectiva, sino también una mesiánica y prospectiva [87]. Es significativo el que se pusiera en relación con Jesús, dentro del contexto de su pasión, el pasaje correspondiente al gran Hallel de Sal 118,22s, considerado por la tradición judía, por ejemplo, como un dicho de Isaías a David, que en un principio fue postergado frente a sus hermanos (Mc 12,10s) [88].

La Pascua dura sólo una noche, la «nochebuena» de Israel. La sigue a partir del 15 de Nisán la fiesta de las *maṣṣot,* la de los Azimos, llamada popularmente también Pascua, que dura siete días, de tal modo que la serie entera de los ocho días festivos pudo recibir el nombre de Pascua [89]. Era un período de alegría, especialmente para los peregrinos que acudían a Jerusalén desde lejos; llegaban antes de la fiesta y permanecían en Jerusalén durante toda ella, en tanto que, en su mayor parte, los peregrinos de las cercanías abandonaban ya Jerusalén el segundo día después de la noche de Pascua. Que la fiesta de las *maṣṣot* era al propio tiempo una fiesta de acción de gracias por la cosecha se deduce del hecho de que, en su tercer día, el 16 de Nisán, se ofrecieran en el Templo las primicias de los frutos de la nueva cosecha.

[87] Cf. Str.-Bill. IV, 55s; I, 845-850.
[88] Cf. Str.-Bill. I, 849. La referencia a Sal 118,22 se conserva también en el ἀποδοκιμασθῆναι de Mc 8,31.
[89] Cf. Str.-Bill. I, 987s.

f) La fiesta de las Semanas.

De la misma manera que la fiesta de los Tabernáculos, tras siete días festivos, tenía el octavo día una gran fiesta final, la Pascua y las *maṣṣot* tuvieron también su fiesta final, aunque separada cincuenta días de la fiesta principal, algo que los rabinos consideraban normal. Sólo el invierno justificaba, en el caso de la fiesta de los Tabernáculos, el retrotraer la fiesta final a la fiesta principal. Originariamente, una fiesta independiente de acción de gracias por la cosecha al final de la siega se puso en relación, en la tradición de los doctores de la Ley, con la Pascua y las *maṣṣot*. El que se fijara cincuenta días después del 16 de Nisán (cf. Lv 23,15s) demuestra su carácter de festividad de la cosecha. Tob 2,1; Josefo, *Bell.* VI 5, 3; *Ant.* III 10, 6, y Act 2,1 la denominan el «día quincuagésimo» (ἡ πεντηκοστή), en tanto que los rabinos le dan el nombre de fiesta de las Semanas o, más frecuentemente, el de fiesta final [90]. De los preceptos festivos de Lv 23,16-22 queda en claro que es ésta una festividad de acción de gracias por la camada de los rebaños y la terminación de la siega. En Palestina duraba un día; en la diáspora, dos. La tradición rabínica la puso en relación con la entrega de la Ley en el Sinaí, estableciendo, según eso, las lecturas indicadas para la misma. Pero esto no está atestiguado hasta el siglo II d. C. Para la antigua cristiandad, la fiesta de las Semanas se transformó en la fiesta de Pentecostés, con la bajada del Espíritu Santo. El calendario de fiestas judío y los asertos teológicos asociados con él muestran cuán estrecha tenía que ser la mutua relación entre Pascua y Pentecostés, incluso para la cristiandad; lo subraya todavía más el hecho de que la teología sinóptica, la paulina y la de Juan pongan en inmediata conexión los dones del Espíritu Santo con la resurrección y la exaltación de su Señor y no distingan entre Pascua y Pentecostés.

g) La fiesta de la renovación de la Alianza en Qumrán.

En la Regla de la comunidad de Qumrán se ha conservado, en sus primeras páginas, un formulario litúrgico que ha dado a conocer una fiesta de la renovación de la alianza, que se repetía anualmente y se celebraba en la comunidad. Esta tenía un orden jerárquico, cuya cúspide la ocupaban los sacerdotes y levitas, que regían la comunidad, concebida como el pueblo de Dios y dividida «en millares, centenas y grupos de cincuenta y diez personas, a fin de que cada israelita conozca su lugar en la unión con Dios en la comunidad eterna» (1 QS 2,21ss). Es ésta la organización que tuvo Israel en el desierto (Ex 18,25). Los números no deben tomarse al pie de la letra, sino que tienen significado simbólico: la comunidad es el verdadero Israel y cada uno ocupa su puesto dentro de su organización jerárquica, pues «ninguno ha de ser inferior a su rango ni elevarse por encima del lugar de su suerte» (1 QS 2,23). Antes bien, todos deben «comportarse con verdadera unión, mansa humildad, amorosa compenetración y honestos pensamientos para con el prójimo dentro de su unión

[90] Cf. Str.-Bill. II, 539-541; T. Maertens, *op. cit.*, 146-163.

de santidad y como hijos de la comunidad eterna» (1 QS 2,24s). La discordancia entre la representatividad de todo el pueblo y la existencia como grupo dentro del pueblo, considerado apóstata, reaparece a lo largo de todo el formulario del servicio divino.

El grupo está dirigido por los sacerdotes y los levitas que se separaron del culto del Templo a causa de su impurificación, según se deduce sobre todo del Documento de Damasco. Se encuentran, por tanto, obligados a un servicio cultual sin Templo. Con ello se repite, en una situación diferente, lo que experimentó Israel en el exilio, cuando el Templo quedó destruido y hubo de mantenerse como pueblo de Dios sin su culto. Sólo que ahora ocurría esto no frente a un Templo destruido e inexistente, sino frente a un Templo mancillado que continuaba existiendo. Los dos factores decisivos por ello, la Alianza y la Ley, operan también en el grupo; y de la misma manera que el profeta Ezequiel en el exilio pone su profética mirada en el culto y en el pueblo renovado (Ez 40-48), el grupo vive también, como pueblo renovado, en el anhelo de la renovación del culto y del Templo. Esto se pone de manifiesto en la consciencia por parte del grupo de la modalidad de los condicionamientos que le impone su situación y época (1 QS 1,9.11-15), de acuerdo con el pensamiento apocalíptico que en él está vivo y su conciencia del tiempo. Se manifiesta también en el hecho de que el grupo se tiene por el «fundamento para la unión de Israel en la alianza eterna» por «santuario de Aarón y por casa de la verdad de Israel» (1 QS 5,5s; cf. 8,5.8s: «... una casa de la perfección y la verdad de Israel para establecer la alianza según las leyes eternas»). La comunidad es el Templo espiritual [91] y su servicio divino es, por tanto, el verdadero culto.

Los diversos elementos de los formularios del servicio divino para la fiesta anual de la renovación de la Alianza (1 QS 2,19) muestran una impronta litúrgica que reaparece en otros pasajes de los antiguos escritos de los judíos; se encuadran, pues, dentro de una tradición litúrgica común a Israel [92]. Los diferentes pasajes del formulario litúrgico se corresponden en un orden visible. Hay una correlación entre la alabanza de los hechos de Dios por los sacerdotes y la confesión de las violaciones de la Alianza por parte de Israel pronunciada por los levitas, a la que replican con la confesión de sus propias culpas los miembros del pueblo, es decir, los que han entrado recientemente en la Alianza, tal como ésta se concebía en Qumrán. Como en ciertas partes de su tenor literal (la serie: «hemos errado, hemos pecado, hemos cometido sacrilegio») coincide esta confesión de los pecados con la del Gran día del Perdón [93], puede suponerse que la fiesta de la renovación de la Alianza se celebraba en las proximidades de la fiesta del Año Nuevo, que sólo difería de la del Templo por el hecho de regirse el calendario festivo de éste por el año lunar, mientras que la gente de Qumrán hacía el cómputo del tiempo por el calendario solar. El

[91] Cf. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* II, 93s.

[92] Cf. sobre esto M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der Ordensregel vom Toten Meer* (Leiden 1961) 61-112.

[93] Cf. sobre esto M. Weise, *ibíd.*, 75, 79-81.

hecho de que, de acuerdo con este calendario solar, la fiesta del Perdón se celebraba en Qumrán como día de la «fiesta del descanso», o como «día del ayuno del sábado de su descanso», lo atestiguan no sólo 1 QpHab 11,5-8, sino también otros fragmentos hallados en las cuevas [94]. Al binomio consistente en el relato de los hechos de Dios y la confesión de los pecados corresponde el binomio de la bendición sacerdotal aaronítica y la maldición levítica, en tanto que la maldición final a los apóstatas, pronunciada a la vez por los sacerdotes y los levitas, es paralela a la confesión de los pecados del pueblo o, en su caso, de los novicios. Es sumamente probable que entre estos trozos hubiera lecturas, exégesis, súplicas y tal vez himnos, si es que no se suprimieron siguiendo la usanza del Gran día del Perdón. Constituirían lo propio del servicio divino frente al servicio ordinario, ya que la mayoría de estos elementos litúrgicos han ocupado un puesto en todo servicio divino. La fiesta de la Alianza comienza con la enumeración y alabanza por parte de los sacerdotes de los hechos de Dios a Israel (1 QS 1,19-22). Esto significa que la Alianza se concibe como un hecho que Dios le hizo a Israel en su misericordia como muestra de la justicia y benevolencia para con él. Sus hechos son «obras de su fidelidad». Se puede reconocer claramente aquí lo que se dice de Dios en Ex 34,6s. Esta alianza de los sacerdotes pudo tener una forma como la de Asaf en 1 Cr 16,7-35, elaborada a partir de Sal 105,1-15; en cuanto a Sal 106,1.47s, muestra un «elemento constitutivo del servicio divino posexílico» [95]. Los levitas enumeran los quebrantamientos de la Alianza de que Israel es culpable (1 QS 1,22-24). De esta manera se le pone en claro a la comunidad que es la fidelidad de Dios a la Alianza lo que la sustenta y, al propio tiempo, que ella comparte la culpa del pueblo, y es eso lo que la comunidad expresa en la confesión de sus pecados; en ella repite lo dicho por los levitas, ya que hay una mutua correspondencia entre la serie de sustantivos en 1 QS 1,23 y los verbos de 1 QS 1,24s [96]. Al propio tiempo, se somete la comunidad al justo juicio de Dios y pone su esperanza en su «misericordiosa benevolencia». El trozo que sigue a la confesión de la comunidad es la bendición aaronítica, aunque en una forma ampliada y parafraseada frente a Nm 6,24s (1 QS 2,2-4). La primera bendición es ampliada de esta guisa: «que Yahvé te bendiga *con todo bien* y te guarde *de todo mal*», de acuerdo precisamente con la usanza rabínica; la segunda bendición habla de una iluminación del «corazón» con «la sabiduría de la vida» y de que se le hace el don gracioso del «conocimiento eterno», asertos determinados por la teología del grupo, ya que lo uno y lo otro son los dones que el Espíritu de la verdad y de la luz concede al corazón del hombre [97]. La maldición levítica (1 QS 2,4-10) va

[94] Cf. J. Hempel, *Weitere Mitteilungen über Text und Auslegung der am Nordwestende des Toten Meeres gefundenen hebräischen Handschriften* (NAG phil.-hist. Kl. I, 10; Gotinga 1961) 323s.

[95] Cf. M. Weise, *op. cit.* (cf. nota 92) 72s.

[96] Cf. el texto paralelo de *Dam.* XX 28-30 y la comparación en M. Weise, *ibíd.*, 76ss.

[97] Cf. el eco de esta formulación en 2 Cor 4,6.

dirigida contra quienes no se convierten a la Alianza, tal como era entendida en Qumrán, y contra los que persisten en el camino seguido hasta entonces. Los entrega a los espíritus de la venganza y de la aniquilación y los sustrae a la intercesión del ángel mediador; el final de la bendición aaronítica se transforma en la amenaza de la maldición. A la duplicidad de bendición sacerdotal y maldición levítica se añade otra maldición, pronunciada por los sacerdotes y los levitas, dirigida contra los apóstatas, es decir, los miembros de la comunidad que se han enajenado y alejado de ella y tan sólo permanecen en ella exteriormente. Se ha formado sobre el modelo de Dt 29,18-20 y su finalidad es la de mantener pura y santa a la comunidad, que de nuevo se ha unido a la Alianza de Dios con la alabanza de sus hechos, la confesión de sus pecados, el recibir la bendición y el separarse de los pecadores. Ambas maldiciones, las dirigidas contra los que siguen fuera de la comunidad y contra los que, dentro de sus filas, se separan de ella, son «enérgicos medios de la jurisdicción sagrada, para proteger la comunidad y mantenerla pura» [98].

Esta ojeada al año del Templo y al inicio de fiestas desvinculadas de él muestra la sujeción de la vida judía al culto y las virtualidades que éste opera en su desarrollo [99]. Es significativo observar la relativa indiferencia de Jesús en su mensaje y en su proceder frente a la vinculación cultual, frente a la vigencia que éste, sin embargo, tuvo en las comunidades judeocristianas, y cómo logró imponerse, sobre todo en territorio helenístico, la convicción de que la comunidad cristiana era la casa espiritual, y, asimismo, es significativo compulsar hasta qué punto acomoda el cuarto evangelista su relato de la historia de Jesús al transcurso del año del Templo [100].

2. *El sábado y el servicio divino de la sinagoga*

No sólo fue el año con su calendario festivo, sino también el sábado en su repetirse semanalmente, lo que le dio un sello y una organización peculiar a la vida de Israel e intervino decisivamente en el desarrollo de su autoconciencia y de su posición entre las naciones. El sábado se festejaba no sólo en Jerusalén y en su Templo, sino en todas partes, en cualquier lugar de Palestina e incluso fuera del país [101]. La fiesta del sábado está determinada por el precepto del sábado en el Decálogo. Lo establece como día de descanso en el trabajo, incluso para los esclavos y esclavas, los extranjeros y el ganado. En Ex 20,8-11 se fundamenta el precepto del

[98] Cf. M. Weise, *op. cit.* (cf. nota 92) 99.

[99] Que también se celebraban otras fiestas judías en Qumrán se puede atestiguar por fragmentos procedentes de las cuevas. Cf. el trabajo mencionado en la nota 94 y la indicación de lugares.

[100] Cf. sobre esto W. Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums* (AuV XIX; Berlín 1961).

[101] Cf. sobre esto L. Lohse, ThWB VII, 1-20; en las pp. 1s abundante bibliografía; Str.-Bill. I, 610-630.

sábado en el descanso de Dios tras la obra de la creación. El cotejo con Dt 5,12-15 pone en claro que este fundamento procede de la teología sacerdotal. De ella proviene también el *Libro de los Jubileos,* que constituye uno de los cimientos en que basaron los asideos su teología [102]. En él se presenta el precepto del sábado como la primera ley recibida por los hombres y, por consiguiente, como el punto central de toda la Ley [103]. Le fue dado tan sólo al pueblo de Israel y es el signo de su elección y de su diferencia de las naciones (Jub 2,19). Por eso está el sábado bajo especial protección. «Todo el que realiza un trabajo en él, debe morir. Todo hombre que le observa será santificado y bendecido en todos sus días» (Jub 2,19). El sábado es un «día del santo reinado para Israel» (Jub 50,9). Los doctores de la Ley comparten esa valoración del sábado. Según su doctrina, era observado ya por los Patriarcas, y representa para cada generación un signo del futuro Eón eterno, que será un único sábado [104]. En diversos tratados de la *Mišná,* a saber: *Šabbot, ʿErubin, Beṣá* y *Šebi ʿit,* los doctores de la Ley tratan cuestiones relativas al sábado, entre ellas también —en el último de dichos tratados— el año sabático. Con sólo que Israel observara, de acuerdo con lo prescrito, dos sábados, comenzaría al punto la eterna salvación del pueblo *(TB Šab.* 118b Bar). Por eso se presta a los preceptos del sábado una atención especial.

Los principios sentados en el *Libro de los Jubileos* se desarrollarían después y se harían más rigurosos en el Documento de Damasco [105]. Y como éste pertenece a la gente de Qumrán, nos muestra la praxis esenia del sábado, que fue especialmente estricta. El precepto del sábado, según el Documento de Damasco, pertenece a las revelaciones que Dios asoció a la instauración de la nueva Alianza concedida por mediación del Maestro de Justicia. Revelan «las cosas ocultas en las que erró todo Israel» *(Dam.* 5, 1). En *Dam.* 13 se encuentra la regulación del sábado que remonta al Maestro de Justicia y contiene la tradición común de los asideos, aunque mucho más rigurosa; por ejemplo, «el guardián no debe tomar en sábado al lactante ni para salir ni para entrar... Nadie ayudará a parir a las reses en sábado y en caso de que caiga una en sábado a una fuente o a una cueva no la sacará... Nadie profanará el sábado ni por ánimo de lucro ni en defensa de saqueo. Y si se cae en sábado un hombre a un pozo o a un hoyo, no se le sacará de ahí ni con escala, ni con cuerda, ni con ningún otro instrumento». Si se comete por error un quebrantamiento del sábado, «no se le dará muerte al transgresor, pero será de la incumbencia de los hijos de los hombres vigilarle»; si la violación se comete a sabiendas, se sigue la pena de muerte.

El problema de la licitud de portar armas y defenderse en sábado se agudizó con el levantamiento de los Macabeos, ya que los enemigos de

[102] Cf. sobre esto G. Molin, *Die Söhne des Lichtes* (Viena-Munich 1954) 160-162; H. Braun, *Spätjüdischer und frühchristlicher Radikalismus* I (Tubinga 1957) 116-121.

[103] Cf. el proverbio rabínico de que el sábado equivale a todos los demás mandamientos en Str.-Bill. I, 905, que ofrece numerosos ejemplos más.

[104] Cf. Str.-Bill. IV, 839s.

[105] Cf. H. Braun, *op. cit.* (cf. nota 102); E. Lohse, ThWB VII, 9s, 11s.

Israel y sus aliados del pueblo caían sobre los luchadores por la libertad en sábado y los pasaban a cuchillo, pues éstos anteponían la santificación del sábado a su defensa personal y, por su parte, preferían sufrir la pena de muerte a profanarlo. Esto condujo al principio de que la defensa de la vida neutraliza el sábado; esta máxima fue ampliada por la tradición escrituraria farisea, en el sentido de que el peligro de la vida deja en suspenso el precepto del sábado: «la salvación de una vida humana suprime el sábado» *(Mehilta Ex.* 31, 13).

La tradición rabínico-farisea coincide en muchas cosas con la interpretación del precepto del sábado de los esenios. Ambas remontan a una tradición común del período posexílico [106]; pero así como la gente de Qumrán la elaboró en un sentido riguroso que ponía en peligro la conservación de la vida, los rabinos idearon modos de mitigarla. Su casuística se esforzaba por acomodar el precepto a las condiciones de la realidad y a las necesidades de la vida y a idear medidas de previsión que impidieran una transgresión del precepto que se pudiera evitar. Pero, a pesar de todo, su praxis seguía siendo rigurosa. «En sábado... no se puede enderezar una fractura. Aquel que se ha dislocado una mano o un pie no puede removerlo en agua fría» *(Šab.* XXII 6). Por otra parte, su interpretación condujo a múltiples modos de eludir el precepto establecido.

En el tratado de la *Mišná Šabbot* se codificaron diversas exposiciones del precepto del sábado. De acuerdo con dicha compilación se prohíben en él treinta y nueve trabajos principales. La tradición de los doctores de la Ley los subdividió en trabajos secundarios, sin que, a pesar de ello, se abarcara todo lo que no estaba permitido en el sábado. Con qué fatigosa minuciosidad se procedía puede verse en la discusión entablada en torno a la cuestión de si podía comerse un huevo puesto en sábado, ya que también estaba preceptuado para el ganado el descanso en este día. Dentro de los trabajos prohibidos entraban las labores de la recolección (cf. *Šab.* VII 2). Maimónides interpretaba ya como un trabajo subsidiario de la cosecha el arrancar un par de espigas *(Hilḳot. Šab.* VIII 3); el sabio medieval pudo muy bien seguir aquí una tradición muy antigua (cf. Filón, *Vit. M.* II 22; Mc 2,23). Por ser el sábado de Dios el santo precepto fundamental para Israel, se castiga su violación. Si ésta se produce por inadvertencia, quien la comete recibe una amonestación y se hace deudor de un sacrificio expiatorio. Cuando el precepto del sábado es quebrantado, pese a los testigos y pese a la previa amonestación, su transgresión exige como pena la lapidación, en tanto que, cuando dicha transgresión se produce sin testigos, tiene por consecuencia al exterminio por la mano justiciera de Dios [107].

Los preceptos del sábado establecen también el camino que puede andarse en él, es decir, la distancia que es lícita recorrer a pie en este día: mil codos de acuerdo con *Dam.* 13, dos mil pies según Jerónimo *(Ep.* 121, 10; cf. también Josefo, *Ant.* XIII 8, 4; Act 1,12).

[106] Cf. sobre esto E. Lohse, *ibíd.*, 5s.
[107] Cf. Str.-Bill. I, 618.

El sábado se anunciaba y se separaba del día laborable mediante tres toques de trompeta de los levitas en el Templo y de los guardianes de la sinagoga en el país [108]. A continuación de ellos, el israelita piadoso encendía la lámpara del sábado (*Šab.* II 7), se quitaba las filacterias (*TB Sanh.* 68a) y se ponía buenos vestidos, pues el sábado debía celebrarse como un día de alegría (*Midraš ad Cant. Cant.* 5, 16; 121). Comenzaba la víspera con un banquete. A esta primera comida festiva corresponden dos copas. En ella se pronunciaba la bendición de la mesa y el Qidduš, la fórmula de santificación para el sábado; por ejemplo: «Alabado seas tú, que santificaste el día del sábado» (*Tos. Ber.* 5, 4; *TB Ber.* 49a: «Alabado seas tú, que diste los sábados para descanso a tu pueblo en amor y en signo de alianza. Alabado seas tú, que santificaste el sábado»). También se festejaba ese día con banquetes especiales. Eso sí, la comida debía prepararse la víspera, pues la adquisición y la preparación de alimentos caía dentro de la prohibición de trabajar en sábado. La comida principal tenía lugar después del mediodía, y a ella se invitaba a los huéspedes, a quienes se daba de comer opíparamente (*Šab.* XXIII 2). Al preparar la comida era preciso pensar también en los viajeros necesitados, que, retenidos por el sábado, se veían obligados a permanecer en un lugar (*Peah* VIII 7). Durante la festividad del día estaba prohibido ayunar, pues tenía que ser un día de júbilo. En su comienzo y en su final se separaba del día laborable mediante la llamada Habdalá, la fórmula de separación, pronunciada en la cena del día del sábado [109]; su tenor se ha transmitido de manera diversa; según *TB Pesá* 133, rezaba así: «Alabado seas tú, que separas lo santo de lo profano, el séptimo día de los seis días de trabajo». Pero esta fórmula podría ser una ampliación de la simple alabanza que acababa en el primer doble miembro (*TP Ber.* 5, 9b, 60).

El servicio divino del Templo requería para el sábado, en virtud de Nm 28,9s, ofrendas adicionales; se renovaban los panes ázimos y se ponían los incensarios en la mesa de esos panes (Lv 24,8; 1 Cr 9,32) [110]. Los turnos sacerdotales se alternaban en el servicio durante el día. El Sal 92 era el salmo del sábado en el Templo.

El desarrollo del servicio divino de la sinagoga —«excepcional por su modalidad en la Antigüedad, un servicio divino carente de culto en lo fundamental» [111]— está en la más estrecha conexión con la fiesta del sábado. Desarrollóse esta forma de asamblea y de culto divino en el exilio [112], donde la lejanía del Templo destruido obligaba a reuniones sin culto en torno a la Ley y a la historia del pueblo. Contribuyó eficazmente a hacer de la piedad algo personal e íntimo. El servicio divino de la sinagoga en

[108] Cf. Str.-Bill. IV, 140-142.

[109] Cf. Str.-Bill. IV, 236s.

[110] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem*, 171.

[111] R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionem* (Zurich-Stuttgart 1962) 54.

[112] Cf. J. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Francfort del Main ³1931); Str.-Bill. IV, 153-188; K. Kruby, *Geschichtlicher Überblick über die Anfänge der synagogalen Liturgie und ihre Entwicklung:* «Judaica» 18 (1962) 193-214.

la mañana —junto a él hay también el servicio divino de la tarde y el semanal en los días de mercado, lunes y jueves, que eran días de ayuno para los fariseos (cf. Lc 18,12)— consta de una parte litúrgica. Sus elementos fijos son el Šemá Yisrael, recitado a coro por la comunidad sentada, con sus bendiciones [113]; la Tefilá, que venía a continuación de la última y la plegaria de las dieciocho súplicas [114]; la plegaria del Qaddiš, así como la bendición aaronítica intercalada entre las bendiciones 17 y 18 de la plegaria de las dieciocho súplicas, a ser posible pronunciada por un sacerdote, que durante la bendición representaba simbólicamente la presencia de Dios; seguía la parte doctrinal, con la lectura en alta voz de la Torá y de los Profetas, así como un sermón [115]. La lectura de la Torá se efectuaba en Palestina en un ciclo sucesivo de tres años, en el que se leían durante las diversas fiestas y los períodos preparatorios de las mismas pasajes relativos al momento que corría del calendario festivo del Templo. A los pasajes pertinentes se les daba el nombre de Paraš (περικοπή).

Era leída por un número de lectores elegido previamente en la comunidad, y la traducía al arameo para quienes ya no sabían hebreo un traductor; esta traducción se llama Targum. Venía al final la lectura de los Profetas, denominada Haftará, porque terminaba el servicio divino. Se leía la mañana del sábado y en los oficios de las grandes festividades; se elegía libremente, pero tenía que acomodarse a la lección de la Torá y explicarla y compendiarla en cierto modo. Después de la destrucción de Jerusalén se estableció un orden fijo en la Haftará y posteriormente se formó un libro de Haftarot. Seguía a la Haftará una prédica, consistente en un breve discurso doctrinal y de consuelo. Los himnos y los salmos ocupaban también un lugar en el servicio divino de la sinagoga; debido a ellos se llegó a la creación del cargo de cantor. El acto de sacar el rollo de la Torá del estante donde se guardaba, así como el de desenrollarlo y el de devolverlo a su estante, iban acompañados de ritos solemnes. También las circunstancias personales hallaron su puesto en la reunión de la comunidad. Cuando el niño alcanzaba la mayoría de edad religiosa, a los trece años, podía actuar por primera vez como lector y se le empleaba como tal; para ello se le consagraba como *bar miṣwá* («hijo de la obligación»). Al marido recién casado se le invitaba solemnemente a observar la Torá. De esta manera, la comunidad sinagogal tomó parte en los acontecimientos de la vida personal.

Una liturgia del sábado hallada en Qumrán permite reconocer que las esencias celestiales de los ángeles eran invocadas por el recitador a fin de que dispensaran, cada una a su manera, su bendición, amparo y ayuda [116]. La descripción del Templo celestial, del carro del trono divino, según Ez 1-3, y del servicio divino por los ángeles, es un claro indicio de la convic-

[113] Cf. Str.-Bill. IV, 205-207; 192-195; I, 397s.
[114] Cf. Str.-Bill. IV, 208-249, esp. 237-249.
[115] Cf. Str.-Bill. IV, 154-188.
[116] Cf. J. Hempel, *Weitere Mitteilungen über Text und Auslegung der am Nordwestende des Toten Meeres gefundenen hebräischen Handschriften*, 324s.

ción de que el servicio divino terreno era un remedo del servicio celeste, gracias al cual la comunidad terrena se asociaba a las muchedumbres celestiales del Señor; una noción que expresan también reiteradamente los himnos de acción de gracias de Qumrán y tiene asimismo su importancia en la *Epístola a los Hebreos* y en el *Apocalipsis* de Juan. Una plegaria de día festivo, procedente del mismo círculo, contiene, al igual que la liturgia de la fiesta de la renovación de la Alianza, los hechos salvadores y milagrosos de Dios, así como la confesión de los pecados y de la infidelidad del pueblo a lo largo de su historia. Al equivaler, de acuerdo con la doctrina rabínica, el cumplimiento del precepto del sábado a todos los demás mandamientos [117], el que lo venera, según *Targ. P. Ex.* 20, 22, es semejante «a quien me venera en el trono de mi majestad; pues gracias a la veneración del sábado entrarán los hijos de Israel en posesión del mundo futuro, que todo él es sábado». Se interpreta aquí el pasaje de Gn 2,1-3 como la creación del mundo futuro, «que todo él es sábado», una creencia ampliamente difundida en el judaísmo. Si el servicio divino terrenal es una imagen del servicio divino celeste, resulta que el sábado de la tierra es una imagen del eterno sábado celestial, «el mundo celeste de las almas, un mundo de paz sabática» [118]. Los rabinos enseñaban que el sábado preservaba a sus cumplidores del juicio en el Gehenna, hasta el punto de que quienes estaban en el Gehenna descansaban asimismo en sábado de sus castigos [119]. El sábado es, pues, una ordenación con validez para toda la creación, que refleja en el tiempo la eterna ordenación de Dios e indica el eterno bien de la salvación; es «una sexagésima parte del mundo futuro» [120].

Visto sobre este telón de fondo, representa un importante paso el que Jesús considerara los preceptos del sábado como una carga que somete el hombre al sábado y no le permite a éste ser una ayuda para el hombre (Mc 1,27); todo cuanto ayuda y salva al hombre es bueno y lícito en el sábado. Se pone al hombre aquí por encima del sábado y no el sábado por encima del hombre. De ahí que pueda el evangelista Mateo celebrar a Jesús como el dispensador de la verdadera salvación del sábado (cf. Mt 11,25-30 en conexión con 12,1-14).

3. *Transcurso del día y transcurso de la vida de los israelitas*

«El sentido de la existencia judía es la *glorificatio Dei*. Por esa razón el transcurso del día y el de la vida de los judíos temerosos de Dios va acompañado de ritos doxológicos, de fórmulas de bendición de salmos y cantares» [121].

[117] Cf. nota 103.
[118] Cf. Str.-Bill. IV, 839.
[119] Cf. Str.-Bill. IV, 1087, 1126; asimismo, 1076, 1082, 1093.
[120] Cf. Str.-Bill. IV, 839s.
[121] E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, 103.

El día comienza en el Templo con la ofrenda matutina inmediatamente después de la salida del sol [122]. Los esenios de Qumrán dirigían un saludo matutino al sol como la gran criatura de la creación de Dios, dispensadora de luz y vida. Con la ofrenda matutina del Templo, en cuya parte central figura la ofrenda de incienso en el santuario, coincide el momento de la primera oración, la plegaria matutina. Poco después del mediodía se celebraba en el Templo el sacrificio de la tarde, unido a una «súplica para el momento del sacrificio de después del mediodía», que concluía con la ofrenda vespertina de incienso en el santuario. Entre el sacrificio matutino y el posmeridiano se intercalaba la oración del mediodía, y después del sacrificio posmeridiano venía la oración nocturna a la caída de la noche. Lo ofrecían en el Templo, aparte de los sacerdotes, los Ma'amadot, los llamados hombres en pie (de עמד, estar de pie, poner en pie), denominados así porque se oraba a Dios de pie; constituían una representación del pueblo en el Templo que simbolizaba al pueblo en su totalidad y se alternaban cada semana. Según eso, había cuatro momentos de sacrificio y cuatro de oración en el Templo.

A la plegaria de la mañana y de la tarde pertenecen la Šemá, la confesión de fe fundamental de Israel [123]. Consta de tres lugares de la Escritura, el primero de los cuales contiene en sus palabras iniciales el Nombre: Dt 6,4-9; 11,13-21 y Nm 15,37-41; frecuentemente, el último pasaje no se incluía en la recitación de la plegaria vespertina. La Šemá no es una oración, sino una profesión de fe. Las indicaciones rituales que contiene se cumplían literalmente. Los judíos piadosos portaban consigo en pequeños rollos la Šemá; lo colocaban sobre las jambas de las puertas y se ponían en las túnicas borlas de cintas blancas y azules que les recordaban en todo momento la profesión de fe [124].

A los niños se les inculcaba el Šemá a edad temprana. Estaban obligados a su recitación los hombres libres, pero no las mujeres, los niños y los esclavos. La primera parte contiene la confesión de fe en un Dios del cielo y de la tierra, manifestando la total consagración del hombre a él. La declaración de fe de esta parte se llamaba «tomar sobre sí el yugo de la soberanía celestial». En ello se hace del amor a Dios el rasgo fundamental de la piedad judía, que por amor a Dios es capaz del sacrificio y la renuncia. Son múltiples los giros donde aparece el «amar a Dios» en los asertos y en las formulaciones de los sabios y los hombres piadosos. Es significativo al respecto el relato de la muerte del rabí Aqiba, que padeció el martirio a edad provecta. «Cuando se llevaban a ejecutar al rabí Aqiba era el momento de la recitación del Šemá. Arrancaron sus carnes, peinándole con peines de hierro, y tomó sobre sí el yugo de la soberanía de Dios. Dijeron entonces sus discípulos: 'Maestro, ¡hasta aquí!'. El contestó: 'Durante toda mi vida me he consolado gracias a este verso: con toda tu alma..., es decir, aun cuando él te tome el alma. Decía yo: ¿Cuán-

[122] Sobre el sacrificio diario del Templo, cf. J. Jeremias, *Jerusalem*, 226-228.
[123] Cf. Str.-Bill. IV, 189-207.
[124] Cf. Str.-Bill. IV, 277-292.

do se me dará ocasión de cumplir eso? ¿Y ahora no voy a cumplirlo?'. Prolongó largo rato la palabra 'uno' hasta que salió de él su alma con esta palabra» *(TB Ber.* 61b)[125]. El evangelista Juan, que ve en el Hijo la manifestación visible del Padre para nosotros, revela dentro de la misma línea que el elemento más importante y digno de conservarse de la fe es el «amor a Jesús». La segunda parte del Šemá obliga a la observancia de sus mandamientos. La tercera parte reconoce la acción salvadora de Dios sobre Israel, al sacarle de Egipto. Su recitación se rodeó con el tiempo de diversas bendiciones; tras la profesión de fe fundamental en un solo Dios, se decía en voz baja: «Alabado sea el nombre de su soberana majestad por siempre jamás». A esto se añadían diversos preceptos rituales, cuyas particularidades fueron objeto de discusión entre los sabios. Las virtudes atribuidas a esta recitación del Šemá son grandes; expulsa a los espíritus malignos, ayuda al hombre a dominar sus malas tendencias; coopera a mantener la libertad de Israel, preserva del castigo en la Gehenna y hace participar en el mundo futuro, en tanto que se atribuía la destrucción de Jerusalén al descuido en la recitación del Šemá. Jesús lo recogió en el doble mandamiento del amor.

En los tres momentos diarios de la oración, hombres y mujeres, esclavos y niños estaban obligados a orar. Se rezaba la llamada plegaria de las dieciocho súplicas, la *Šĕmonē 'esreh,* denominada así por estar integrada de dieciocho bendiciones[126]. Fuera del Templo, los momentos de orar eran la mañana, la tarde y la noche, sin que hubiera una hora fija[127]. Lo normal era elevar las preces de la mañana aproximadamente en el momento del sacrificio matutino del Templo, hacer coincidir la oración de la tarde con el sacrificio posmeridiano, que se celebraba hacia las quince horas (cf. Act 3,1; Josefo, *Ant.* XIV 4, 3), y elevar la oración de la noche aproximadamente a la puesta del sol. La plegaria de la mañana y la de la noche se asociaban frecuentemente a la recitación del Šemá. La *Šĕmonē 'esreh* constaba de tres partes; las tres primeras bendiciones forman una oración de alabanza que ensalza al Creador del cielo y de la tierra como el Dios de los Patriarcas en su omnipotencia y santidad. La siguen doce bendiciones, que tienen carácter de súplica, a saber: por la santificación del nombre de Dios; por el conocimiento derivado de la Torá; por la conversión y renovación de la vida; por la remisión de los pecados, la salvaguardia de la calamidad y curación de los dolores; por un año fructífero, por la reunión del pueblo en el exilio y por su liberación en un estado renovado e independiente; por la aniquilación de los apóstatas y heréticos; por la misericordia a Israel y Jerusalén; por Sión y el Templo y por el advenimiento del Mesías. Las súplicas terminaban con la de que fuera atendida la oración; en este lugar se permitían hacer añadidos, concernientes a los deseos personales del suplicante; es más, se fomentaba que se hicieran, pues la oración no debía ser un formulismo muerto, sino una plegaria

[125] Cf. Str.-Bill. I, 224.
[126] Cf. Str.-Bill. IV, 208-249, esp. 208-237.
[127] Cf. Str.-Bill. II, 696-702.

elevada con el corazón ante Dios santo. Las dos bendiciones siguientes expresan las gracias por todos los beneficios concedidos por Dios, y su final rezaba así: «Impón tu paz sobre tu pueblo, Israel, y bendícenos a todos a la vez. Alabado seas tú, Yahvé, que creas la paz». Los rabinos hicieron redacciones abreviadas de esta plegaria, que se conservan en una recensión palestina y otra babilonia [128]. El lugar de oración era la sinagoga o el domicilio, pero también podía ser cualquier sitio donde se encontrara el orante en el momento de la oración, si es que no se hallaba impuro y se abstenía del rezo. Los hombres tenían que ponerse las filacterias para rezar [129]. La mirada del orante debía dirigirse hacia Jerusalén: se oraba de pie, con las manos extendidas y la vista baja; los corazones, en cambio, debían elevarse en la súplica hacia Dios; lo habitual era pronunciar la plegaria en voz baja, en lo que Ana (1 Sm 1,13ss) servía de modelo.

Con la *Šemonē ʿesreh,* que era obligatoria, se asociaron oraciones que eran optativas [130] y se añadieron —por ejemplo, por la mañana o por la noche— oraciones cortas relativas al momento correspondiente del día. En una palabra: para el judío piadoso, el transcurso del día y el de la vida estaba lleno de una multitud de bendiciones [131]. No había momento del día y del año que no estuviera ligado o que no se acogiera con bendiciones; los salmos y los himnos tenían su lugar indicado en determinados acontecimientos. La continuación de la poesía salmódica la muestran los salmos de Salomón y los himnos de Qumrán, así como los cantos en el relato de la infancia del *Evangelio* de Lucas. En tales bendiciones y salmos se manifiesta con la mayor claridad la conexión de la vida entera con las acciones y operaciones de Dios. El nacimiento y la circuncisión, la bendición de los niños que normalmente tenía lugar en el Gran día del Perdón; los desposorios y la boda, los días festivos de la vida personal; las comidas cotidianas y las de fiesta; el florecimiento de los árboles en primavera, la recolección de la cosecha; la visita a lugares que recordaban los grandes hechos de Dios en misericordia y en castigo; la salida o el regreso de un viaje; los fenómenos poco frecuentes de la naturaleza, como el arco iris, las tempestades, los terremotos, la aparición de cometas; los peligros, las angustias y desgracias de la propia vida; el encuentro con un maestro venerable, el saludo y la despedida; todo ello, en una palabra, iba unido a la alabanza de Dios, a la súplica y a la bendición. Cuando rondaba la muerte al padre de la casa y sospechaba éste que había llegado su última hora, reunía en torno suyo a la familia para darle su despedida y bendición. La literatura de los Testamentos, por ejemplo, el Testamento de los doce Patriarcas, tan extendida en Palestina, y la de los discursos de despedida, como el de Moisés, según se han encontrado en Qumrán, tenían su lugar apropiado en situaciones semejantes, para las que realmente se habían redactado. La última cena de Jesús, con la institución de la

[128] Cf. Str.-Bill. IV, 222.
[129] Cf. Str.-Bill. IV, 250-276.
[130] Cf. Str.-Bill. IV, 234s.
[131] Cf. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom,* 103-108.

Eucaristía y sus palabras de despedida, están influidas por todo esto [132]. La creencia en un Dios que dirige la historia de su pueblo y pone su mirada en cada individuo, creador y conservador del mundo a la vez, sin cuya voluntad nada sucede y cuya mano hace que todo, incluso la desgracia, se produzca, se manifiesta en esta manera de actuar y comportarse en la vida de forma tan grandiosa, que no puede oscurecerla el riesgo de alienación y de exhibicionismo, la vanagloria piadosa y el deseo de justificarse con obras.

[132] Cf. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments,* excurso IV: *Abschiedsreden und Abschiedsszenen;* íd., RAC I, 29-35; J. Munck, *Discours d'adieu dans le NT et dans la littérature biblique,* en *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Hom. a M. Goguel) (Neuchâtel-París 1950) 155-170.

IV. GRUPOS Y FUERZAS, PUNTOS DE VISTA Y DIRECTRICES

El examen realizado hasta aquí de la historia judía del período comprendido entre Antíoco IV Epífanes y la guerra judaica, con la destrucción del Templo y el final del estado del Templo israelita, y la ojeada a la organización social subyacente a dicha historia, al año del Templo y al transcurso del día para el judío piadoso, revelan la posición central de la Ley y el Templo y el papel rector del sacerdocio y de los sabios. Este binomio comportaba tensiones y fuerzas que intervinieron activamente en el transcurso turbulento de la historia de este crítico período. Su pugna condujo, al contraponerse entre sí estas fuerzas y enfrentarse con el mundo exterior, a la radical transformación de aquello que había configurado al antiguo Israel en lo que denominamos el judaísmo posexílico. En su concentración en la Ley, tal como era interpretada y hecha obligatoria por los doctores fariseos, alcanzó su configuración definitiva, que perduró durante el largo período en el que los judíos continuaron existiendo, a pesar de no tener ni país ni Estado y de vivir en todas partes en la diáspora. El momento en que ocurren los acontecimientos neotestamentarios nos muestra en sus rasgos generales esa definitiva configuración, así como el testimonio de su pugna con otras fuerzas y grupos. De ahí que no pueda comprenderse por sí sola. Por el contrario, esa plasmación final del judaísmo no fue en dicho período sino una más de las fuerzas configuradoras, rival de otras fuerzas y grupos que aspiraban a ser comprendidas en las peculiaridades de sus directrices de pensamiento y opción.

1. *El movimiento de los asideos y el desarrollo de la apocalíptica*

Israel se constituyó después del exilio como comunidad; no fue tanto un pueblo dentro de la historia (עם) ni un pueblo convocado a las armas o a una festividad cultual (תהל) cuanto una comunidad agrupada en torno al Templo y la Ley (עדה) [133]. De acuerdo con su constitución, era una teocracia, un Estado sacerdotal; el gobierno de la comunidad y su representación de cara al exterior estaba en manos del sumo sacerdote y de sus colaboradores sacerdotales. Dicha teocracia carecía en realidad de política exterior y defensiva; toda su atención se concentraba hacia adentro en el cumplimiento del culto, en la organización de la vida de acuerdo con la Ley, y esto es lo que diferenció a Israel de los pueblos de su contorno y

[133] Cf. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament* (BWANT IV, 24; Stuttgart 1938); asimismo, O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959) 41s; cf. la exposición general de K. Schubert, *Die Jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu*, en *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Viena 1962; trad. española: *El Jesús histórico y el Cristo de la fe*, Eds. Cristiandad, Madrid 1973) 15-101; K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums* (Friburgo-Viena 1955).

le hizo conservar sus peculiaridades. Los fundamentos para la reconstrucción del Templo y el nacimiento del Estado del Templo se encuentran en la profecía de Ez 40-48; gracias a ella quedó también establecida la posición especial del linaje sadoquita de los sumos sacerdotes. En Ez 44, 15s se dice: «Los sacerdotes levitas hijos de Sadoc, que guardaron el ordenamiento del santuario cuando se apartaron de mí los hijos de Israel, serán allegados para mi servicio y para ofrecerme la grosura y la sangre, dice el Señor Yahvé. Esos entrarán en mi santuario y se llegarán a mi mesa guardando mi ordenamiento» (cf. también Ez 40,46: «Son los hijos de Sadoc, que entre los hijos de Leví se acercan a Yahvé para servirle»). Los hijos de Sadoc, un sumo sacerdote descendiente de Aarón de la época de David y Salomón (2 Sm 15,24.27.29.35; 17,15; 19,12; 1 Re 1,32), constituyeron, junto a la dinastía política de David, una dinastía sacerdotal que rivalizó con ella [134]. Entre sus miembros se nombraba el sumo sacerdote a título vitalicio en el período posexílico. Su gran prestigio lo atestigua el libro sapiencial de Jesús ben Sirac, de comienzos del siglo II antes de Cristo (cf. Eclo 45,25): la alabanza que hace de los Patriarcas alcanza su punto culminante en la figura de Simón, el sumo sacerdote sadoquita (Eclo 50,1-21). Se exhortaba a toda la comunidad: «Alabad a aquel que eligió a los hijos de Sadoc para el sacerdocio, pues mantiene su gracia eternamente» (Eclo 50,12). El hecho de que los sadoquitas hubieran perdido ya con el hijo de éste la dignidad del sumo sacerdocio confiere un trasfondo especial a esta alabanza de Jesús ben Sirac y fue el origen de profundas y graves conmociones. En efecto, con ello se pusieron en tela de juicio la Ley y la profecía.

En la teología sacerdotal había cobrado cuerpo la noción de que la teocracia del sacerdocio sadoquita y la organización de Israel en torno al Templo y la Ley constituían el punto final y el sentido de la historia, «el fin del camino de Dios con los hombres según la concepción del escrito sacerdotal» [135] en el Pentateuco. Sólo Israel observaba el sábado, establecido ya en la creación del mundo; sólo este pueblo se abstenía de tomar sangre, como previó la alianza de Noé; Israel llevaba el signo de la circuncisión, con el que fue sellado y elegido Abrahán. Para Israel era obligatoria la pureza sacerdotal. La recepción de la Torá en el monte de Dios es la meta del relato del escrito sacerdotal. Ese Israel se basta a sí mismo. Por esa razón los círculos sacerdotales de Israel eran indiferentes a la promesa profética relativa al futuro de Israel y a su relación con los pueblos y a las expectativas escatológicas fundadas en ella. Durante todo el período que cubrieron los Profetas entre la entrega de la Ley en el Sinaí y la comunidad de Dios del momento no hicieron, según el modo de ver de los sacerdotes, sino insistir en la constitución de esa comunidad de

[134] Cf. R. Meyer, ThWB VII, 3, 37.

[135] O. Plöger, *op. cit.* (cf. nota 133) 44, estima que la construcción de la teología sacerdotal es una corrección consciente de la temática yahvística: «Israel tuvo que considerarse a sí mismo como una especie de puente entre la humanidad, universal en su día y ahora fragmentada y dispersa, y una nueva humanidad universal, cuyos perfiles se esbozan escuetamente en Gn 12,1ss».

Dios y en la observancia de la Ley que les fue dada. La teología sacerdotal canonizó el *Pentateuco* y puso los cimientos de Israel en la Ley y en la historia de los Patriarcas, a quienes les fue prometida y dada esa Ley.

La referencia a la historia pasada de la comunidad israelita y la renuncia a la promesa que alumbraba el futuro expuso cada vez más el estamento dirigente de Israel a contaminarse de influjos externos. Aunque Israel se distinguiera de su mundo circundante por el sábado, la prohibición de tomar sangre, la circuncisión y los preceptos de pureza, el influjo cultural, económico y civilizador de dicho entorno lo fascinaba y atraía. ¿Podía Israel sustraerse al desarrollo de la cultura humana? El influjo del mundo circundante creó dentro de los sacerdotes una escisión entre quienes se mantenían apegados a la tradición y la afirmaban, cerrándose con ello al exterior, y aquellos otros que, aun sin renunciar a los usos tradicionales, se abrían y se entregaban cada vez más a lo que les llegaba de fuera, hasta el punto de resultarles a la postre dichos usos una carga, que se rechazaba, allí donde era posible; esto se puso de manifiesto palmariamente en las radicales corrientes helenísticas dentro de los sacerdotes judíos de la época de Antíoco IV Epífanes.

Los esfuerzos de helenización por parte de los sacerdotes suscitaron una amplia oposición, que se encendió abiertamente en la cuestión de la promesa y de la expectación y halló especialmente eco en la joven generación [136]. Esta corriente de oposición corresponde ya al período anterior de los Macabeos y se menciona en 1 Mac 2,29.42; sus partidarios fueron llamados asideos *(ḥassidim)*, «los piadosos». En parte vivieron en el desierto, fuera de las ciudades de Israel, incitados verosímilmente por Is 40,3 (cf. 1 QS 8,14) e influidos por la idea de que tanto la restitución como la fundación de Israel debía realizarse en el desierto. Los asideos querían ser un movimiento de conversión y clamaban por una obediencia radical a la Ley de cara a los acontecimientos escatológicos futuros. Estas conclusiones fueron posibles gracias a la importancia que tuvo en Qumrán la conversión como proceso determinado escatológicamente junto con la exacerbación de la Torá y su obediencia; es precisamente en este aspecto donde conserva el movimiento de Qumrán el ideario asideo [137]. La importancia que para éste tenía la conversión la atestigua la gran súplica de Daniel en Dn 9,3-19 y pasajes como Dn 9,24; 11,35; 2 Mac 6,12-16; 7,37s; 12,42s; 13,12. La exigencia de la conversión se le hacía a todo individuo, y gracias a la confluencia de decisiones singulares se formó la comunidad que se tenía por el verdadero Israel por un santo residuo de la promesa profética (Is 4,3; 6,12; 37,31s; Sof 3,12; Jr 31,7). La decisión exige la entrega del corazón del individuo; exige la renuncia a practicar externamente los usos rituales y cultuales, sin la participación del corazón en aquello que se hace. Se pone en primer plano lo que se suplica en el Šemá Yisrael. En una descripción de «los primeros hombres piadosos» en *Ber.*

[136] Cf. lo dicho en pp. 165s; las referencias, *ibíd.*

[137] Cf. H. Braun, *Umkehr in Spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht*, en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 70-85.

5, 1, se dice: «Los primeros hombres piadosos antes de comenzar a orar pasaban una hora en completa quietud, para poder dirigir todas las intenciones de su corazón a su Padre en el cielo. Y aunque les saludara el rey, no respondían al saludo, y aunque una sierpe se les enroscara en los talones, no la mataban». Un testigo de estos círculos pudo ser el hebreo Jesús ben Sirac. En su *Alabanza de los Patriarcas,* ya citada, se mencionan también los Profetas, a saber: junto a Isaías, Jeremías y Ezequiel (48, 22-25; 49,6-9), también los doce Profetas (49,10). Es muy probable que en estos círculos, junto al *Pentateuco,* se reuniera y codificara el canon de los Profetas, un proceso que corresponde verosímilmente al siglo III antes de Cristo. Empero, por su misma adhesión a los Profetas, los asideos no podían darse por contentos con lo conseguido por la teocracia sacerdotal. Pese a su cautela, Otto Plöger define acertadamente su relación con la comunidad de Israel después del exilio: «Debieron de estar de acuerdo con la consolidación de las circunstancias todavía inseguras; también tuvo que corresponder a lo que entendían por Israel la posición excepcional de la nueva teocracia manifiesta en la Ley y en el culto. Pero el hecho de que tuviera que considerarse ampliamente cumplida la esperanza de restitución con la constitución de la comunidad restringida a Judá y Benjamín era algo que difícilmente podía hacerse concordar con las promesas proféticas y que, por tanto, difícilmente pudo ser aceptado por los círculos escatológicos...; según su forma de ver, todavía no se había dado el último paso hacia el Israel teocrático y de ahí que no pudiera faltar, como necesario complemento, el poner la mirada en la escatología» [138]. Plöger remite al último capítulo del libro de Zacarías y formula el problema a que dio origen la oposición en el sentido de «si puede orientarse una teocracia por creencias escatológicas, sin renunciar a sí misma, o si una vida en *statu promissionis* forzosamente tiene que conducir al derrocamiento de una teocracia» [139].

No obstante, la propia escatología tomó en manos de los asideos un nuevo cariz. Se transformó en apocalíptica. Sus raíces se hunden en hombres que pertenecían al estamento de los sabios, ya fueran de procedencia sacerdotal, ya provinieran de los círculos laicos. Un claro ejemplo de ellos es la caracterización de Daniel. Extraña ante todo que se le describa como un joven; por consiguiente, como un representante de aquella irrupción de la generación juvenil que desencadenó el movimiento de los asideos. Daniel, que vive estrictamente de acuerdo con la Ley en la corte real (Dn 1,8 y pasajes similares), está dotado de sabiduría (1,17; 2,23; 5,11.14). Pertenece a los sabios que adoctrinan al pueblo con un saber oculto que les ha sido revelado (11,33); los sabios soportan el martirio expiatorio (11,35) y son enaltecidos en la eternidad de Dios (12,3). Es ciertamente algo que cae fuera de dudas el hecho de que esta manera de entender la sabiduría tiene otro fundamento que el que se puede reconocer en los proverbios de Salomón y de Jesús ben Sirac. No se trata de una sabidu-

[138] O. Plöger, *op. cit.* (cf. nota 133) 135.
[139] O. Plöger, *ibid.,* 140; cf. el análisis de Zac 12-14, 97-117.

ría de la vida práctica obtenida de la Torá, sino de una sabiduría apocalíptica, es decir, oculta y manifiesta en una revelación que se concede a los videntes, que, siendo sabios, reciben como don la sabiduría de Dios [140]. Ese entender la sabiduría como mediadora de la creación, educadora y transmisora de la revelación y salvación, como se puede ver en la literatura sapiencial (Prov 8,22-30 y Sab 7,21-29; en Eclo 24,3-12.23 unida a la Ley [141]; también Bar[sir] 3,9-4,4), constituye el puente entre la sabiduría obtenida de la Torá y la recibida de la revelación.

La exposición que se ofrece con *Ber.* 5, 1, de los «primeros piadosos» descubre en la fuerza de su ensimismamiento y concentración la causa que les permitió tener las visiones y apariciones que constituyen la base de los escritos apocalípticos. Con especial claridad se ve esto en la literatura de Henoc, cuyos discursos de amonestación arrancan de la teoría de la sabiduría (cf. Hen[et] 91,1-11; 92; 94-105, especialmente 99,10: «Pero en esos días serán bienaventurados todos cuantos acepten y conozcan las palabras de la sabiduría, observen los caminos del Altísimo, ajusten su vida al camino de su justicia y no pequen con los ateos, pues serán salvados»). Sus revelaciones y manifestaciones permiten reconocer que la sabiduría es el don salvador de Dios a los justos, que a la vez son los sabios [142]. La literatura apocalíptica muestra las mismas vinculaciones.

La conexión entre sabiduría y apocalíptica conduce de lleno a un profundo problema que preocupó reiteradamente a los israelitas piadosos, a saber: el de la teodicea, el problema del justo obrar de Dios. El poema de Job constituye un importante testimonio del mismo. La cuestión de la justicia de Dios es una cuestión que se plantea sobre la sabiduría, puesto que la teoría de la sabiduría ve en el temor de Dios el principio de toda sabiduría (Prov 1,7; 9,10; Sal 111,10; Job 28,28). El poema de Job preocupó grandemente a Israel durante el período que aquí estudiamos; en Qumrán se ha encontrado un libro de Job en arameo; por consiguiente, el poema fue traducido del hebreo al arameo. Las palabras de Jesús a Pedro en Lc 22,31s y lugares como Ap 12,7-12; Jn 12,31 y Rom 8,31-39 presuponen representaciones como las que están en la base del relato que enmarca el poema de Job (1 y 2). El destino de Israel durante los conflictos de la historia política, juntamente con los tristes destinos individuales que afectaban de manera especial precisamente a aquellos que se preocupaban con seriedad de su justicia, hizo del caso de Job una cuestión candente. El problema de la teodicea tiene, por tanto, una cara individual que afecta al individuo en su destino y una cara que corresponde a la historia del pueblo. La sabiduría no le basta a Job para dar una respuesta a su pregunta; la sabiduría que sería necesaria para ello le está oculta al hombre (cf. Job 28,12.21-28); en Elihú se le acerca un representante de la misma, que afirma entender los arcanos de la sabiduría (32,6-22) [143]. Por estar la apocalíptica en posesión de una sabiduría, que puede seguir

[140] Cf. G. Fohrer y U. Wilckens, ThWB VII, 493s, 503s.
[141] G. Fohrer y U. Wilckens, ThWB VII, 504, 508-510.
[142] G. Fohrer y U. Wilckens, ThWB VII, 503s.
[143] G. Fohrer y U. Wilckens, ThWB VII, 494.

el hilo de su destino hasta la eternidad y que encasilla la historia del pueblo dentro del eterno plan de Dios, se arroga la capacidad de dar una respuesta que la teoría tradicional de la sabiduría era incapaz de ofrecer, como lo muestra precisamente el libro de Job. En la apocalíptica, por consiguiente, cesa el problema de Job.

La apocalíptica transforma la escatología del Antiguo Testamento. Los Profetas preexílicos proclamaban al pueblo el juicio de Dios, un acontecer intrahistórico para el que Dios se valía de los pueblos que oprimían a Israel. Dieron también a conocer la posibilidad de un nuevo comienzo gracias a dicho juicio; proclamaban, por tanto, el castigo y el perdón. Las experiencias del exilio y los comienzos del período posexílico trajeron consigo un gran desarrollo de la escatología. Ahora «la profecía escatológica y la escatología se convierten en una reinterpretación exílica-posexílica de los grandes Profetas preexílicos... con la ayuda de la expectación de salvación para Israel, lineal e inquebrantable, cuestionada por ellos desde hacía tiempo», tal como había tenido lugar preferentemente por las predicaciones de salvación cultuales y proféticas en el período preexílico [144]. Arranca de la convicción de que el nuevo principio después del exilio es el «hoy» lleno de salvación, en el que se ha cumplido el gran cambio del castigo al perdón (cf. Ag 2,15-19). Con esto se tranquilizaban los círculos sacerdotales opuestos a la escatología, considerando la teocracia como el viraje decisivo que había traído la salvación. Las fuerzas descontentas con la situación presente la consideraban, en cambio, como un principio y se preguntaban por el futuro.

La escatología profética, tal como se desarrolló en el exilio y en el período posexílico, se basa en la historia del pueblo que Yahvé eligió como suyo, liberó con su acción salvadora de Egipto y agració con el don de la tierra de promisión; el pueblo que castigó y perdonó y al que ha prometido una futura acción de Dios, que le abrirá un futuro gracias al cual cumplirá su misión entre los pueblos y hallarán su culminación la historia y la creación. La escatología apocalíptica está determinada por el dualismo cosmológico entre el eón presente y el futuro. El punto de partida para éste es el viraje, del que habla la escatología posexílica. Los apocalípticos consideraban al eón presente sometido al imperio del mal y esperaban el advenimiento del eón futuro como la ruina del presente y la liberación de éste de los justos. Tal es el modo de ver que subyace al pensamiento de una comunidad que se concibe a sí misma como la santa comunidad de los elegidos en razón de la cual se crearon el mundo, los pueblos y los hombres; pero que, por su parte, ha perdido la relación con

[144] Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga ²1934); W. Bousset y H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga ³1926); G. Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie:* ThLZ 85 (1960) 401-420; el pasaje citado en p. 419; A. Jepsen y E. Meyer, RGG³ II, 655-665; G. Bornkamm, ThWB IV, 821-823; G. Fohrer y U. Wilckens, ThWB VII, 503s; D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie* (Neukirchen 1960).

el mundo, los pueblos y los hombres y deposita sus esperanzas de salvación en un acontecimiento que pondrá fin al estado actual del mundo y producirá un nuevo estado cósmico maravilloso, con una nueva tierra y un nuevo cielo, que pertenecerá a los elegidos de Dios. Este desarrollo se cumple gradualmente no sin contradicciones. Es un hecho innegable que el pensamiento apocalíptico está influido por nociones y fuerzas, que no nacieron en el ámbito del antiguo Israel, sino que contienen una herencia espiritual iranio-oriental y también helenística. En el pensamiento apocalíptico se realiza una gran transformación espiritual de las antiguas creencias israelitas.

Por influjo oriental penetraron en la filosofía helenística observaciones y cómputos astronómicos, así como teorías físicas, que condujeron a asertos sobre los movimientos y las ordenaciones susceptibles de expresarse y mensurarse en números. El libro etiópico de Henoc permite reconocer el influjo de teorías y observaciones de esta índole. La apocalíptica traslada semejantes observaciones y cómputos al transcurso de la historia, al periodizar dicho transcurso, según puede verse por primera vez en Daniel, por ejemplo, con la noción de las cuatro épocas y los cuatro imperios del mundo; esta periodización depara la posibilidad de hacer los cálculos correspondientes al curso de la historia y a su final. Surgen piezas apocalípticas que se basan en las diez semanas del mundo [145] o en un año del mundo con doce secciones mundiales —por ejemplo, en los árboles genealógicos del Nuevo Testamento (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38)— con el fin de fijar y documentar el advenimiento del Mesías como acontecimiento escatológico gracias a la periodización y cómputo del curso de la historia. Si la escatología profética partía de un plan de Yahvé con la historia del pueblo y de la humanidad, dicho plan se convertía en objeto de una determinación especulativa entre los apocalípticos.

El dualismo cosmológico sobre el que se basa la apocalíptica adquiere un carácter metafísico, al concebir los apocalípticos los acontecimientos terrenales como el escenario de la pugna de poderes y potencias supraterrenas. Por el lado de Dios operan potencias angélicas que, como fuerzas cósmicas (por ejemplo, ángeles del tiempo), mantienen en movimiento los acontecimientos naturales, de la misma manera que determinan como ángeles de los pueblos el acontecer histórico. Frente a ellos están los ángeles caídos, con Satán, Belial, Mastema u otros a su cabeza. Como demonios se apoderan del hombre y tratan de apartarlo de Dios. El problema de los ángeles caídos, de su castigo, y el de la liberación del elegido, tentado y perturbado por ellos, preocupó al pensador apocalíptico que hay detrás del apocalipsis etiópico de Henoc. Esto conduce a la noción de un juicio final definitivo, que afecta a los ángeles, pueblos y hombres, en el cual los elegidos están al lado del Juez. Si los Profetas habían dado a conocer el juicio de Yahvé en los acontecimientos históricos que le habían ocurrido al pueblo, un juicio realizado con propósitos educativos y que

[145] Así, también en el apocalipsis de las diez semanas de Henoc, en *Hen. etiópico* 93 y 91, 12-17.

no constituye la última palabra de Yahvé, desde ahora se proclamará un acontecimiento metafísico que pondrá fin a la historia y que decidirá sobre la felicidad y la condenación eterna.

La noción de este juicio trajo consigo la esperanza de la resurrección. Los antiguos israelitas habían considerado la longevidad como un regalo de la gracia de Dios; a veces se había llegado al convencimiento de que Dios no abandona en la muerte a aquel que le sirve con fidelidad ni a aquel a quien concede su trato, sino que lo arrebata hacia sí; tal era lo que se refería de Henoc (Gn 5,24) y Elías (2 Re 2,11s) y así lo aceptan los cantores de los salmos (Sal 16,10s; 73,23-26). Henoc y Elías, como arrebatados, se convirtieron en portadores de importantes funciones escatológico-apocalípticas [146], según se deduce de la expectación que arranca de la literatura de Henoc y de Mal 3,1.23.24 (cf. también Mc 9,11-13; 15, 36; Mt 11,14; Lc 1,17). En conexión con las antiguas representaciones israelitas de este tipo, aparece en los círculos apocalípticos la esperanza de un nuevo despertar a la vida mediante la resurrección de los muertos, en un principio entendida como resurrección de los justos, de los mártires (cf. 2 Mac 7,22.23) y de los elegidos, pero posteriormente hecha extensiva a todos como resurrección para el juicio. Los mutuos desacuerdos y las contradicciones internas de los diversos apocalipsis demuestran que estas nociones se fueron formando a lo largo de mucho tiempo y que no siempre pudieron conciliarse con representaciones de otro tipo. Las ideas de un reino de los muertos, del paraíso y del infierno, de su localización y del tiempo de la entrada y permanencia en ellos se compenetran mutuamente. No obstante, la doble resurrección para la vida y para el juicio se limita a Israel, quedando excluidos de ella todos los demás pueblos, aunque, eso sí, con ella se crea también dentro de Israel una separación rigurosa e implacable entre los justos elegidos y los injustos rechazados, «de más graves consecuencias y mayor alcance que el proceso de separación (política) tras la muerte de Salomón» [147]. La salvación se transpone del tiempo al eón futuro, y la salvación es la obra y la acción decisiva de Dios. Con ello se suscitó ciertamente un problema de graves consecuencias, que determinó decisivamente la evolución ulterior, a saber: el de la mutua relación entre la acción de Dios y la conducta del hombre, y el del criterio para discernir al justo elegido del injusto rechazado.

Un factor desencadenante esencial para el desarrollo del pensamiento apocalíptico fue la gran crisis religiosa bajo Antíoco IV Epífanes, a la que corresponde el apocalipsis de Daniel. El vidente de este apocalipsis contempla en imagen cuatro imperios del mundo que se suceden mutuamente; los ve en figuras de animales que surgen del caos del mar. A continuación contempla cómo se dispone el trono del cielo en su majestuosa luminosidad y cómo se sienta en él para juzgar al Señor envuelto en luz y llamas. Ante él es conducido un a modo de Hijo de hombre: «A él le fue

[146] G. Haufe, *Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum:* ZRGG 13 (1961) 105-113.

[147] O. Plöger, *op. cit.* (cf. nota 133) 63.

dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (Dn 7,14). Esta figura le es interpretada al vidente como «el pueblo de los santos del Altísimo» (Dn 7,27). Esto significa que la comunidad de Israel será acogida en el mundo de los «santos del Altísimo», con lo que se quiere significar las legiones celestiales, y que está representada en la figura de uno que es como a modo de un Hijo de hombre. Es posible que ya hubiera recibido de la tradición Daniel, «el vidente, que, arrebatado al mundo celeste en su visión, participó en el acontecer del mundo celeste, la forma prototípica de la figura del Hijo de hombre» [148], como es el caso de Hen 71,14, donde el vidente Henoc, arrebatado a la región celestial, es constituido en Hijo de hombre [149]. «Esto, empero, significa que la vida y el comportamiento propios del saber, del que se ha hecho participar al vidente arrebatado al mundo celestial, habrán de conducir a la acogida en el mundo celestial y a la participación en el dominio escatológico, como queda mostrado ya en la figura del Hijo de hombre» [150], un dominio que, a diferencia de los imperios representados en las fieras monstruosas, es el dominio divino del Hijo de hombre. La figura del Hijo de hombre es la transformación trascendente de la figura profética del Mesías, que corresponde a la historia del pueblo de Dios. El Mesías es concebido como el restaurador del pueblo, en su unidad y en su totalidad, y el portador de su dominio salvador sobre los pueblos, con el que alcanzará su meta la historia del pueblo. La visión de Daniel es la gran promesa de consuelo para los mártires de la época de la persecución religiosa de los judíos bajo Antíoco IV Epífanes, una promesa que sobrepasa audazmente una esperanza determinada por la historia interna.

Los apocalípticos son videntes; su mirada se pone en la ordenación y en las fuerzas internas del mundo, en el orden y el transcurso de la historia, en las fuerzas que la mueven, buenas y malas, luminosas y sombrías, y sobre todo en el desenlace de la historia, en el final del tiempo del mundo presente, en el mundo salvador futuro, en el castigo y la aniquilación de las potencias sombrías, en la victoria final de las fuerzas buenas y luminosas. El conocimiento de estos acontecimientos es el arcano del que hablan los apocalípticos. En sus asertos se entremezclan motivos tradicionales contemplados de acuerdo con determinados esquemas, el tratamiento literario y las vivencias genuinas que confieren su impronta particular a los diversos apocalipsis. El conocimiento de lo arcano lo obtiene el apocalíptico de visiones, pero también de arrebatos al mundo celestial. En las visiones y los éxtasis se le revela y se le muestra lo que habrá de ocurrir; los ángeles acompañan al vidente en su viaje por el cielo y le explican lo que está viendo [151]. Aquí se advierte una manera determinada de entender

[148] O. Plöger, *ibíd.*, 32.

[149] Cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946).

[150] O. Plöger, *loc. cit.* (cf. nota 133) 32.

[151] Para los viajes celestiales en ámbitos no judíos, cf. el escrito mistérico-astrológico de Nequepsón-Petosiris procedente de Egipto, contemporáneo de los comienzos

el tiempo y la eternidad: en el mundo celestial existe ya como presente lo que habrá de ocurrir en la tierra. Por tanto, aquello de lo que tienen noticia las comunidades que usan como escritos sagrados los libros apocalípticos es el arcano de la eternidad que les es revelado; las comunidades a quienes se ha impartido esa noticia son las elegidas y las que se han hecho dignas del arcano, si bien quedan obligadas a mantenerlo en secreto y a conservarlo incólume.

Un rasgo peculiar de los apocalípticos es el de no escribir bajo su propio nombre. Los apocalipsis o pasajes apocalípticos más antiguos se incluyeron en escritos proféticos anteriores (Is 24-27; Zac 12-14; la parte final del libro de Joel). De la época de la gran crisis cultual y popular bajo Antíoco IV Epífanes procede el libro de Daniel, que significa la decisiva aparición del pensamiento apocalíptico tras un largo período de preparación previa. A diferencia de los apocalipsis y trozos apocalípticos añadidos a los escritos proféticos, que son anónimos, en Daniel tenemos un apocalipsis seudónimo, cuya seudonimia puede explicarse por el período de peligrosa opresión que se prestaba al encubrimiento. Pero pronto la seudonimia se hizo programática. A la misma época que Daniel pertenecen los comienzos de la literatura de Henoc, Hen(et) 93 y 91,12-17, un Apocalipsis de las diez Semanas, que incluso es tal vez algo más antiguo que Daniel, y el Apocalipsis de las Fieras, algo posterior, del Hen(et) 83-90. La literatura de Henoc fue creciendo hasta dar ese gran conglomerado que se ofrece en el Henoc etiópico, compuesto de diferentes partes, entre las cuales están, por ejemplo, los añadidos de la sección de Noé. El Henoc eslavo, compuesto verosímilmente en los círculos sacerdotales de Egipto hacia el 70 d. C. y redactado originariamente en griego, así como el Henoc hebreo de época posterior, prosiguieron la literatura atribuida a Henoc, que abarca varios siglos. La mención con un énfasis especial de Henoc (cf. Gn 5,24) en Eclo 44,16 como el primero en loa entre los Patriarcas y en 49,14 entre los Profetas permite reconocer cuál era el prestigio de que disfrutaba ya entre los asideos como depositario de una sabiduría arcana procedente de Dios, un prestigio que llegó hasta la comunidad cristiana, como lo prueba Jdt 14. Su nombre sirve para denotar la antigüedad y la veracidad de lo que se expone bajo su nombre. En una de las partes más antiguas del Apocalipsis de las diez Semanas se dice que al final de la séptima semana, ocupada por el linaje apóstata de la caída, «los justos, elegidos para la eterna plantación de la justicia, son elegidos para recibir un séptuple adoctrinamiento sobre su entera creación» (Hen[et] 90,10). Esto sucede a través de la literatura de Henoc; el linaje del tiempo final recibe la ancestral sabiduría arcana de Henoc como signo de su elección. Hasta en su formulación ideológica lleva este aserto a Qumrán. En Jub 4,19 se dice de él: «Todo lo vio él y todo lo conoció, y escribió su testimonio y lo depositó como testimonio en la

del Henoc etiópico; sobre esto, W. Kroll, *Aus der Geschichte der Astrologie:* «Neue Jahrb. f. Klass. Altertum und Pädagogik» VII, 4 (1901) 569ss; A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (AAH phil.-hist. Kl.; 1960) 2, 33-37.

tierra para todos los hijos de los hombres y para su descendencia». Los libros ligados al nombre de Henoc permiten reconocer la existencia de comunidades que los emplearon como escritos sagrados (cf. menciones a éstos, por ejemplo, en Test XII: Dan 5; Neft 4). La descripción y las primeras menciones de Henoc (Gn 5,24; Eclo 44,16; 49,14; cf. también para Henoc, Jub 4,17-19: «El primero de los hijos de los hombres..., que aprendió la escritura, la ciencia y la sabiduría...») denotan su origen teológico sacerdotal; los escritos que circularon bajo el nombre de Henoc apuntan en sus principios a los asideos; tras su desmembramiento debió de cultivar y desarrollar este género sobre todo una corriente esenia instalada junto a Qumrán. Permiten suponerlo así los hallazgos de fragmentos de Henoc en Qumrán y la ausencia total de cualquier huella de discursos en imágenes (caps. 40-71) en ellos. La seudonimia sirve para acrecentar la autoridad de lo que dice el vidente en un apocalipsis y lo pone bajo el amparo de aquel con cuyo nombre se publica. Su desarrollo y difusión ha de buscarse, junto a los grupos esenios, especialmente en los círculos que, influidos por el pensamiento apocalíptico, tuvieron una existencia independiente tanto frente a los esenios como frente a los fariseos. Sus huellas las encontramos en observaciones como Mc 15,43; Lc 1,14; 2,25.38.

Círculos apocalípticos de esta índole debió de haberlos antes de la gran crisis religiosa, según lo muestran las antiguas partes apocalípticas interpoladas en los escritos proféticos. Como ya se ha dicho, la apocalíptica hizo su irrupción durante esta crisis. El documento de dicha irrupción es el Apocalipsis de Daniel; junto con leyendas más antiguas en torno a la figura de Daniel en la corte de Babilonia, contiene visiones y en ellas esboza una teología de la historia, que interpreta de manera escatológico-apocalíptica la época presente, aspirando a impartir con semejante interpretación algo de consuelo en la aflicción. Se trata de una obra de enorme y genuina fuerza emocional y de notable capacidad figurativa. A este fin las leyendas se subordinan a las visiones.

La resistencia a la usurpación del rey sirio Antíoco IV Epífanes arrancó de los asmoneos; con ellos se aliaron, como se deduce de 1 Mac 2, los asideos, de cuyo círculo procede el Apocalipsis de Daniel, un libro que denota al propio tiempo las diferencias que mediaban entre los asideos y los macabeos. En Josefo, *Ant.* XII 6, 3, y en 1 Mac 2,67 se pone de manifiesto que el padre de los Macabeos, Matatías, dio expresamente el consejo de unirse a los asideos y a todos los hombres justos y piadosos. Con todo, tras la restauración de la libertad de culto y tras la investidura del sumo sacerdote aaronítico Alcimo, para los asideos la meta quedó alcanzada, en tanto que los Macabeos prosiguieron la lucha para consolidar, política y militarmente, lo conseguido y para reforzar la libertad de Israel. Posiblemente debe entenderse, según se desprende de asertos contradictorios en 1 Mac 7,12-15 y 2 Mac 14,6, donde se equiparan entre sí Macabeos y asideos, que también se produjo una escisión entre los asideos. En efecto, parece que hubo en ellos dos corrientes. Una de ellas, desinteresada por la política, ponía todas sus miras en la libertad de culto y toda su expecta-

ción en la futura acción de Dios que traería la salvación; la otra, en cambio, se inclinaba al apoyo activo de la lucha por la libertad del pueblo y la fomentaba, lo que está atestiguado por pasajes como Eclo 90,19; 91,12 (cf. también Hen[et] 95,3-7; 96,1; 98,12). Mientras los Macabeos y sus amigos veían en la crisis religiosa un período de calamidad, cuya superación era el cometido de la resistencia, y reconocían en la victoria conseguida la ayuda de Dios, que se había puesto de parte de su lucha, los círculos cuyo portavoz es Daniel veían en la calamidad «un tiempo de aflicción, semejante al cual no había habido alguno otro hasta ahora desde que hubo pueblos» (Dn 12,1), y consideraban lo que había sucedido gracias a los Macabeos como una «pequeña ayuda» (cf. 11,34) de la que se aprovechaban los «hipócritas». Esperaban el advenimiento de una catástrofe aún mayor (Dn 11,36-45) y ponían sus miras en la gran ayuda que sólo Dios puede dar y dará, influidos por el misterio que les había sido confiado del conocimiento de la futura resurrección. De esta manera se dibuja con toda claridad, bajo los signos de la escatología apocalíptica, una tensión que había de conducir en los decenios siguientes al desmembramiento de los asideos y a la disolución del pueblo en grupos que se combatían mutuamente. En esta tensión, empero, se advierte un *topos* apocalíptico: cuanto más cerca se está del fin, tanto más crece el poder de la maldad y tanto más grave se hace la aflicción de los elegidos. Con todo, la época que siguió a la crisis religiosa le dio la razón a los Macabeos y a su política realista, en tanto que los hechos no confirmaron la visión histórica de Daniel. También forma esto parte esencialísima de la problemática desencadenada por la apocalíptica; sus predicciones y sus cálculos se delataban inadecuados en puntos decisivos; la historia proseguía su curso y el fin esperado no llegaba. La polémica originada por este inquietante problema se hará visible en lo que sigue.

No sólo son la conversión y la apocalíptica los factores de importancia en el movimiento de los asideos, sino también otras dos cosas. En primer lugar, para los asideos se transforma la imagen del hombre. En el antiguo Israel se consideraba al hombre como un ser constituido de carne y de sangre y animado por el soplo de Dios, llamado alma, al que Dios le dirigía la palabra; este ser humano es perecedero; vive en tanto que Dios le deja el hálito de la vida; pero en cuanto se lo retira, perece el hombre que vive en total dependencia del don de la vida conferido por Dios (Gn 2,7; Sal 104,27-29). En el antiguo Israel no se conocen consideraciones sobre el valor superior del alma con respecto al cuerpo, al estilo de las que habían hecho los griegos. Antes bien, se considera al hombre como un miembro del pueblo, cuyo valor estriba en su inclusión en la vida de éste. Las condiciones de la vida pueden desalentar al hombre; éste se hace culpable; se defiende obstinadamente de su destino, pudiendo quebrantarse en su porfía y pide entonces a Dios un corazón puro y un espíritu justo, aunque también esto es un don de Dios al hombre y no una cualidad moral suya. Pero Dios puede, y es esto lo que prometen los Profetas, renovar de raíz al hombre (Jr 17,5-14; 31,31-34; Sal 51 y pasajes similares).

De acuerdo con la transformación del pueblo de Dios, según lo que entendía por eso el antiguo Israel, en la santa comunidad de Dios, fundada conjuntamente por la decisión del individuo, el hombre fue adquiriendo cada vez más importancia como ser individual. El contacto con el pensamiento y la vida griega se tradujo en el hecho de que el judío, que se concebía a sí mismo en mayor grado que antes como hombre individual, aceptó también la diferenciación griega entre cuerpo y alma, o espíritu, como se decía en el judaísmo. Dentro del judaísmo se desarrolla también una noción del hombre, según la cual el cuerpo carnal es la sede del pecado, por lo que el hombre es perturbado y tentado, en tanto que el espíritu, como la parte más noble del hombre, puede ofrecerle resistencia. Lo que en el antiguo Israel se llamaba el hálito vital adquiere un valor propio frente al cuerpo carnal. La carne y el espíritu del hombre se diferencian y adquieren una valoración distinta. De la manera más escueta se expresa esto en las palabras de Jesús: «Velad y orad para que no entréis en tentación; el espíritu está pronto, mas la carne es flaca» [152], una formulación que tiene por presupuesto la antropología admitida en Qumrán, pero que se había prefigurado ya entre los asideos. No obstante, la base veterotestamentaria se impone en ella y la distingue de la noción grecohelenística del hombre, en el sentido de que no se trata en ella de una renuncia a la carne: el Antiguo Testamento había inculcado muy bien la noción del cuerpo como criatura de Dios; de lo que se trata es del «dominio y la disciplina de la carne». «Por ello, como portador del espíritu de la verdad que quiere el bien, no debe el hombre ceder a la carne, porque el ceder a ésta conduce al pecado, sino imponer la acción del bien sobre la carne, que él es, mediante vigilante disciplina» [153]. Y con esto se desarrolla una esperanza personal, que se extiende más allá de la muerte y se vincula al espíritu o el alma del hombre. Se la puede reconocer con claridad, por ejemplo, en Hen(et) 103,2ss; Henoc ha leído «en las tablas del cielo y en el libro de los astros del cielo» que «les están preparados e inscritos toda clase de bienes, de gozos y honores a los espíritus de los que han muerto en justicia... Vuestros espíritus, a saber: los de aquellos de vosotros que mueren en justicia, vivirán, se regocijarán y estarán contentos; sus espíritus no perecerán, sino que su recuerdo estará presente, desde el rostro del Grande hasta todos los linajes del mundo»; por el contrario, «hace descender» (Dios) las «almas» de los pecadores «a los infiernos». El apocalíptico subraya con un énfasis especial que, con ello, es ociosa cualquier cuestión tal como la planteaba el problema de la teodicea (103,3-9).

En conexión con esta transformación operada en la noción del hombre, en la que permanece inalterado el antiguo principio israelita, según el cual la vida es un don de Dios, está la cuestión de cuál es la procedencia de la

[152] Cf. sobre esto K. G. Kuhn, *Jesus in Gethsemane:* EvTh 12 (1952) 260-285, esp. 274-285; íd., *Πειρασμός-σάρξ-ἁμαρτία im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellung:* ZThK 49 (1952) 200-222; R. Baumgärtel, R. Meyer y E. Schweizer, ThWB VII, 98-151.

[153] K. G. Kuhn, *op. cit.* (cf. nota 152) 282.

debilidad de la carne, de la proclividad al pecado y de la fatalidad general de la muerte; una cuestión que no se planteó en el antiguo Israel [154]. Los ensayos de dar una respuesta no arrancan significativamente de Gn 2 y 3 [155], sino de los asertos mitológicos sobre la caída de los ángeles, tal como aparece en Gn 6,1-6 y se expone en Hen(et) 6-11; también el Libro de los Jubileos recoge estas especulaciones (Jub 5,1-14; 4,15.22; 7,21-25; cf. igualmente *Dam.* 3, 4-7). Si, de acuerdo con el mito, los hombres antediluvianos fueron inducidos al error por los ángeles caídos, de ellos derivaron los espíritus malignos, que prosiguen su labor de tentación en la humanidad posdiluviana (Hen[et] 15,8s; 16,1; 19,1; cf. también Jub 7,27; 10,1-14). Con todo, bajo el influjo de la antigua noción israelita de la responsabilidad del hombre por sus acciones se advierte el intento reiterado de reducir la antinomia entre fatalidad y libertad del hombre a unos términos en los que no se elimine la responsabilidad de éste por sus obras (cf. Hen[et] 98,4); lejos de esto, se pone al hombre en una situación de lucha y de decisión, en la que se trata de dilucidar si van a conseguir el dominio sobre el hombre Belial y sus espíritus o se alzará, gracias a la ayuda de la Ley, el hombre con el triunfo, como vencedor y beneficiario del auxilio de los ángeles en su lucha (cf. Test XII: Rub 4, 11; Benj 3,3; Leví 19,1; Judá 20,1; Neft 3,1; 8,1ss; Dan 4,7; 5,1; 6,1; Isac 4,1-4; 7,1-7). Con respecto a la muerte, frente a la representación del antiguo Israel, según la cual es la gracia de Dios la que concede longevidad al hombre y su ira la que le castiga con una muerte prematura y repentina, aparece la noción de que el hombre, creado imperecedero originariamente, fue castigado con la muerte por sus pecados, haciéndose recaer la fatalidad de la muerte no tanto en Adán como en Eva (cf. Eclo 25,24; ApocMois 14; Sab 2,22-25: la muerte ha entrado en el mundo por la envidia del demonio; Hen[et] 69,11; Jub 10,1s.5; 11,5).

En el movimiento de los asideos se operó, pues, una profunda transformación del antiguo pensamiento israelita de cara a los nuevos problemas que se iban planteando por la propia evolución interna debida al proceso de individualización, cada vez más vigoroso, y a los influjos recibidos del contacto con el mundo circundante, asimismo en evolución; al propio tiempo, se procuraba mantener en la nueva problemática y en las nuevas corrientes del pensamiento la herencia de Israel, tal como figuraba en la Ley y en los Profetas. Esta transformación es visible especialmente en el ámbito de la escatología y antropología. El proceso tuvo también sus consecuencias teológicas, por cuanto que la acción y el trato inmediatos de Dios con el hombre retroceden ante el influjo de las potencias espirituales. Se refuerza la trascendencia de Dios; se aparta de la tierra y del hombre y queda separado de ellos por una distancia infinita de índole cualitativa; se teme pronunciar su nombre, que se oculta con

[154] Cf. sobre esto E. Brandenburger, *Adam und Christus, Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm. 5,12-21* (Neukirchen 1962) 14-67.

[155] Tan sólo en Eclo 25,24 y Sab 2,24 se encuentra una referencia ocasional, en tanto que en el primer siglo de la Era aparece y se desarrolla con mucha mayor frecuencia; cf. E. Brandenburger, *op. cit.* (cf. nota 154).

designaciones sustitutivas o expresiones de carácter general, pero, al propio tiempo, el hombre está transido del vehemente deseo de su proximidad y su llegada.

Esto se manifiesta en la noción fundamental que enuncia una decisiva realidad de la antigua piedad israelita y judía, una realidad que posibilitó la acción conjunta de los Macabeos y asideos en la gran crisis religiosa bajo Antíoco IV Epífanes: el celo [156] propio de Yahvé, un dios celoso, que impele al hombre al celo por Yahvé. Prototipo de un celo semejante por Yahvé es el sacerdote Pinjás de Nm 25, el cual, cuando los israelitas se habían entregado a la idolatría y al desenfreno con las mujeres moabitas, mató en su tienda a un israelita con su concubina. Recibió de Yahvé la alabanza y la promesa: «Pinjás, hijo de Eleazar, hijo de Aarón el sacerdote, ha apartado mi furor de los hijos de Israel por el celo con que ha celado mi honor... Le dirás, por tanto, que yo hago con él una alianza de paz, alianza de un sacerdocio eterno, para él y su descendencia, por cuanto tuvo celo por su Dios e hizo expiación por los hijos de Israel» (Nm 25,11ss). Fue Pinjás quien le sirvió de modelo al sacerdote Matatías, del que arrancó el levantamiento de los macabeos. Con Pinjás le compara expresamente 1 Mac 2,26. En sus palabras de despedida a sus hijos antes de morir habla de él como de «Pinjás, nuestro padre», el cual «por su gran celo recibió la promesa del sacerdocio eterno» (1 Mac 2,54), con lo que le erige en modelo para el linaje asmoneo. Al hacerlo así, empero, se mantiene dentro de una tradición cuyos diversos estadios son visibles en lugares como 1 Cr 9,20; Sal 106,29ss; Eclo 45,23-26, en la alabanza de los patriarcas (un lugar que muestra claramente el binomio mencionado antes de la alianza sacerdotal y la alianza de David) y en la conexión posterior entre Pinjás y Elías, que al igual que éste fue un zelota de Yahvé (cf. 1 Mac 2,58).

El relato del levantamiento de Matatías está lleno de observaciones que le muestran como un zelota de Yahvé que exhorta a los demás a tener el mismo celo (1 Mac 2,24.26.27); que este celo es el fundamento de la coincidencia entre asmoneos y asideos lo manifiesta 1 Mac 2,27.42-48. Lo que hacen Matatías y sus partidarios es imponer castigo a los apóstatas del pueblo en un acto espontáneo, porque las instancias en cuyas manos estaban la decisión y el gobierno callaban y toleraban la injusticia. Tal fue también el caso de Pinjás. Por su parte, los asideos añadieron al motivo del celo el de la conversión, poniéndolo en primer plano. En los asmoneos y los asideos se advierte un desplazamiento en la manera de concebir el celo, al no dirigirse éste ya directamente a Yahvé, sino a su Ley. Con todo, perdura en ellos la «entrega apasionada a la causa de Dios, junto con el estar dispuestos a vengar cualquier sacrilegio» [157], y esto aun a riesgo de la propia vida y unido al firme convencimiento de conseguir así la especial complacencia de Dios. Este «celo», tan vivo entre los as-

[156] M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (Colonia-Leiden 1961) 151-234.
[157] M. Hengel, *op. cit.* (cf. nota 156) 182.

moneos y los asideos, fue abandonado por los primeros cuando pusieron su empeño en la lucha prudente por el poder político; en cambio, conservado y transmitido por los últimos, a la postre fue la causa, por culpa de los zelotas, de la catástrofe del judaísmo palestino. Puede indicarse ya desde aquí que Jesús se mantuvo distante de este celo en su manera de actuar, aun cuando el *Evangelio* de Juan interprete su acción de la purificación del Templo como muestra de un celo semejante (Jn 2,17) [158]. Su precepto de amar también a los enemigos prohíbe la venganza arbitraria por celo, y sus comparaciones de la siembra y de la cosecha que hablan del advenimiento del reino de Dios dan testimonio de una serenidad y de una confianza que limita y anula el celo. Posiblemente fue Pablo, sobre todo en su época precristiana, un tipo celoso como Pinjás; como el Sanedrín tuviera atadas las manos por la política religiosa de los romanos y la actitud de mantenerse a la expectativa de los círculos fariseos, procedió a castigos espontáneos de venganza frente a los partidarios de Jesús, cuya profesión de fe en el Mesías crucificado era para él como un sacrilegio blasfemo con respecto a la esperanza de Israel (cf. Gál 1,13s; Flp 3,6; Act 22,3-5; 1 Cor 1,23; Gál 3,13). Su encuentro con el Cristo glorificado operó en él esa superación de la forma piadosa del celo fundada en la historia de Jesús (cf. 1 Cor 13,4: el amor no tiene celo) [159]. Estas indicaciones aclaran la importancia central del celo en la historia religiosa judía del período comprendido entre el levantamiento de los Macabeos y el final de la guerra judaica. Se trata de una magnitud frente a la cual se dividen los espíritus.

2. *Los esenios y el grupo de Qumrán*

a) El desmembramiento de los asideos y el asentamiento de Qumrán.

Inmediatamente después de la primera victoria del levantamiento macabeo se produjeron tensiones y escisiones en el seno de las fuerzas que hicieron posible el levantamiento [160]. El movimiento revolucionario recibió del hijo de Matatías, Judas, que fue apodado el Makkabi («martillo»), el nombre de Macabeos. A pesar de que la reconstrucción en los detalles del desarrollo de estos acontecimientos depende de combinaciones y a pesar de que, dado el estado de nuestras fuentes, es imposible evitar las conjeturas y las incertidumbres, cabe reconocer determinadas líneas fundamentales. Las primeras tensiones aparecieron ya con Judas (166-160 a. C.), cuando una parte de los asideos se dio por contenta con haber conseguido la libertad religiosa y de culto y se manifestó satisfecha con la investidura del sumo sacerdote aaronítico, Alcimo, en tanto que

[158] Sobre la purificación del Templo desde el punto de vista del zelota, cf. M. Hengel, *ibíd.*, 221s.

[159] Pablo recurre en 2 Cor 11,2 a la noción del celo para caracterizar sus esfuerzos por la comunidad; ofrecen las características del celo judío 1 Cor 5,1-5 y los *anathemata* de Gál 1,6-9 y 1 Cor 16,22.

[160] Cf. la exposición de K. Schubert, *op. cit.* (cf. nota 133) 40-49.

Judas y sus hermanos prosiguieron ante todo la lucha por la libertad, apoyados también por otras fuerzas asideas. Cuando, tras el asesinato de Judas el 160, tomó el mando su hermano Jonatán (160-143), y fue elevado el 152 al sumo sacerdocio, se puso fin a la línea sucesoria del sumo sacerdote dentro del linaje sadoquita, establecida por Ezequiel como ordenación de Dios. Esto condujo a la resistencia de los círculos teológicos sacerdotales, especialmente en las filas de los asideos. Los asmoneos replicaron probablemente con el ejemplo del sacerdote Pinjás; no era la sucesión dentro del linaje, sino los plenos poderes, ratificados mediante el éxito por Yahvé, de la acción derivada del celo por la Ley, lo que fundamentaba el derecho del sumo sacerdocio nuevo, aunque se desviara de la ordenación vigente hasta el momento. El legalismo y la interpretación teológica de la historia se enfrentaban mutuamente, la última con una importante restricción. De Simón, el sucesor de Jonatán (143-134), se dice en 1 Mac 14,41s: «Los judíos y sacerdotes resolvieron instituir a Simón por príncipe y sumo sacerdote para siempre, mientras no apareciera un profeta digno de fe, y por caudillo que defendiera el santuario». La observación prescriptiva de «mientras no apareciera un profeta digno de fe» (cf. también 1 Mac 4,46) hace suponer que la decisión de los judíos y de no pocos sacerdotes se fundamentaba en los plenos poderes de los asmoneos evidenciados en su actuación histórica; podía, empero, cesar o alterarse por un profeta digno de fe. Posiblemente esta locución se anticipa a la objeción de uno o más profetas, que se designan como indignos de fe. A estas consideraciones hay que añadir una nueva observación. Josefo, en un pasaje *(Ant.* XIII 5, 9) donde relata los hechos de Jonatán, llamado por él Jonatás, menciona por primera vez tres grupos, que denomina fariseos, saduceos y esenios, y señala entre los puntos litigiosos existentes entre ellos como el decisivo la cuestión de la libertad o de la predeterminación del obrar humano, es decir, la que determina hasta qué punto está el hombre libre o atado en su actuación histórica. El orden en que Josefo dispone sus materiales permite concluir que el desmembramiento de los asideos se había cumplido en la época de Jonatán, posiblemente con motivo de su acceso al sumo sacerdocio el año 152.

Con ciertos visos de verosimilitud se puede colocar en este momento la aparición pública del llamado «Maestro de Justicia» (cf. Joel 2,23) en los escritos de Qumrán: una personalidad profética, que tal vez desempeñó un destacado papel en la época anterior en los círculos asideos y que acaudilló después la oposición contra los asmoneos [161]. Sobre el momento en que se produjo el éxodo de los partidarios de este maestro cabe extraer algunas conclusiones de los datos arqueológicos y topográficos de Qumrán [162].

[161] Cf. nota 5; asimismo, I. Hahn, *Josephus und die Eschatologie von Qumran,* en H. Bardtke (ed.), *Qumran-Probleme* (Berlín 1963) 167-191.

[162] H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164) 184-198; L. M. Pákozdy, *Der wirtschaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran,* en *Qumran-Probleme* (cf. nota 161) 269-291; H. Bardtke, *Zwischen Chirbet Qumran und ʿen feschha:* ThLZ 85 (1960) 263-274.

Las investigaciones arqueológicas, basadas en las excavaciones de Qumrán, permiten establecer un primer período de actividad constructora que cae aproximadamente hacia el 130, según confirman los hallazgos de monedas de Qumrán, que dan como *terminus a quo* el año 136. La parte más importante de los hallazgos numismáticos corresponde a la época de Alejandro Janeo (103-76). El período principal de actividad constructora y de utilización del asentamiento cabe situarlo en el período comprendido entre el 100 y el 31 a. C. Este último año fue destruido el lugar por un gran terremoto, que produjo también incendios. Hacia el año 4 a. C. fue ocupado y reconstruido de nuevo. La reconstrucción se atuvo al plano antiguo, pero permite reconocer que ya no imperaba el esmero de antaño. El año 68 d. C. fue destruido nuevamente en la guerra judaica. Durante la mayor parte del reinado de Herodes de Grande no fue utilizado, pero volvió a utilizarse después de su muerte. Durante la guerra judaica fue evidentemente un centro de resistencia, aunque queda la duda de si quienes se hicieron fuertes en él fueron los propios monjes de Qumrán o miembros de corrientes zelotas. Los hallazgos numismáticos comprueban los resultados de la arqueología. Tras la destrucción en la guerra judaica hubo allí transitoriamente soldados romanos, y en el segundo levantamiento judío, bajo Bar Kokba, Qumrán fue ocupado por rebeldes judíos.

Las excavaciones han descubierto un largo muro que se extendía por la falda de la montaña desde el extremo sur de Qumrán, que tenía verosímilmente por objeto proteger de las incursiones de fieras salvajes y de los aluviones del agua que bajaba de la montaña los huertos y los campos cultivados que había en su parte posterior, en dirección al mar Muerto. Dicho muro, según observa Pákozdy, fue la arteria principal en el sistema de irrigación de los huertos de Qumrán [163]. Un edificio que se ha descubierto allí, cerca de la fuente de 'En-Fasgha, permite concluir que fue la zona de esta fuente, distante tres kilómetros de Qumrán, de donde partió el asentamiento y la roturación del territorio hasta Qumrán. Partiendo de estas observaciones, concluye H. Bardtke que los moradores «no fueron, por tanto, tránsfugas seminómadas, sino una población sedentaria cuyas manos laboriosas convirtieron este territorio yermo en un fértil oasis». Esta afirmación se puede comprobar con la importante referencia de Bardtke a algunos lugares de 1 QH [164]. En 1 QH 8,4s se dice: «Yo te alabo, Señor, pues me has trasladado a una fuente que fluye en una tierra seca, y una fuente de agua hay en la estéril tierra e irriga un jardín de agrado para tu complacencia, plantío de enebros y de bojes a la vez para honra tuya». Del trabajo en esta plantación se habla en el mismo contexto (8,21-26). El modo de expresión es por medio de imágenes y tiene un carácter simbólico; pero imaginería y simbolismo tienen un trasfondo real [165]; la plantación en el desierto a orillas del Mar Muerto junto a la

[163] L. M. Pákozdy, *op. cit.* (cf. nota 162) 277.

[164] H. Bardtke, *Die Sekte von Qumran,* 80 y 139s.

[165] Lo que ciertamente impugnan otros investigadores; cf. la discusión en J. Maier, *op. cit.* (cf. nota 5) 89-91, y la defensa de L. M. Pákozdy con argumentos bien fundados.

fuente de 'En-Fasgha es la imagen de la plantación de Dios que florece en el desierto del pueblo del Dios apóstata, y crece gracias a la fuente abierta por el Maestro de Justicia (1 QH 6,14s; 7,18s; 1 QS 7,5.12-14).

Los primeros moradores habitaron verosímilmente en tiendas en las cercanías de la fuente; otros fijaron su residencia en las cuevas de la falda de la montaña; en unas veinticinco de ellas se ha encontrado cerámica quemada; también les pudo servir de asiento económico la altiplanicie que está al occidente por encima de Qumrán, la Bugea. Sus instalaciones centrales, integradas por diversos complejos, las situaron en la plataforma central de Qumrán, situada a cuarenta metros por encima de la orilla del Mar Muerto. El juicio que le merecen estas instalaciones a Bardtke en su exposición es el siguiente: «En conjunto, se trata de una instalación muy bien pensada y funcional. Delata el proyecto de un espíritu creador que procedía con arreglo a un plan previo y que se había propuesto de antemano crear una gran instalación para una comunidad» [166]. Las excavaciones [167] han dado a conocer un edificio principal que tenía en su ángulo norte una torre de carácter defensivo con fuertes muros y piezas para almacenes. Este edificio principal tenía tres recintos, uno de ellos alargado, que tal vez sirvió como lugar de reunión. Restos de mesas y de bancos bajos, así como de tinteros, permiten suponer que encima de este recinto se hallaba la sala de los escribas donde se preparó esa rica y abundante producción librera sobre las Sagradas Escrituras, de la que se ocultaron muchas piezas antes del estallido de la guerra judaica en las cuevas de alrededor de la plataforma central, donde se han venido hallando desde 1947. Estos tratados y su preparación en Qumrán son de por sí un indicio de que nos encontramos frente a personas de un notable grado de educación y con estudios serios, para los cuales es equívoca la expresión de secta, que debería más bien cambiarse por la de orden. Una pileta permite advertir la existencia de lavatorios cultuales que se practicarían antes, mientras y después de escribir los textos sagrados. Otro recinto servía de taller de artesanía. Anejos a él hay locales para almacenes. Incluso se ha encontrado una cocina en el complejo del recinto principal. Las pequeñas cisternas y piletas, conectadas con la conducción central que llegaba hasta la montaña para traer agua corriente, no sólo servían para el necesario abastecimiento, sino también para los lavatorios y baños rituales, que, según consta, se hacían en Qumrán de una manera regular.

El segundo complejo, al sur del edificio principal, tenía en su centro una sala alargada, en un lugar tranquilo, que servía de punto de reunión y de comedor a la vez, donde se celebraban los banquetes, que tenían siempre un carácter cultual (cf. 1 QS 6,2-6). Está orientado hacia Jerusalén, en la dirección en que, según Dn 6,11, se oraba. El lugar de los presidentes de la asamblea se puede claramente reconocer por hallarse

[166] H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164) 59.

[167] Cf. los esquemas topográficos en H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164) lám. 18, así como la descripción de A. Dupont-Sommer, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer* (Tubinga 1960) 56s, y en H. Bardtke, *ibid.*, 47-78, breve exposición de todas las discusiones relativas a los hallazgos del Mar Muerto.

más elevado. En este complejo había un taller de alfarería donde se fabricaban vasijas y jarras. Por lo demás, estaba rodeado de cisternas para los lavatorios sagrados, encontrándose «separado de las restantes instalaciones y recintos por el agua purificadora» [168]. Al oeste de los dos complejos principales se encontraban las construcciones denominadas «barrio comercial e industrial», con talleres y almacenes; los detalles no pueden precisarse con exactitud. Empalmaba al norte con el llamado Barrio del Atrio, con instalaciones de baños conectadas con un canal de conducción de aguas. Las instalaciones para el abastecimiento del agua necesaria para la purificación denotan un especial esmero. En Qumrán hubo todo un sistema de cañerías, de depósitos para aclarar el agua, de cisternas abiertas y cerradas y de instalaciones de baños. Las viviendas de los moradores del edificio central se encontraban probablemente en el piso superior, que ya no se conserva.

Con todo, no sólo se habitaba en la instalación central, sino también en las cavernas de alrededor. El mobiliario era muy sencillo; sus moradores guardaban en ellas especialmente los rollos de sus libros, que les permitían el estudio de las Sagradas Escrituras. El asentamiento se extendía a lo largo de más de tres kilómetros junto al Mar Muerto, según se puede reconocer por el muro en la falda de la montaña y por las construcciones en ʿEn-Fasgha. El rasgo característico era el del trabajo en común de todos sus habitantes. Los moradores de Qumrán pertenecían al movimiento que se ha denominado de los esenios, y Qumrán fue verosímilmente el centro de dicho movimiento, que contaba con grupos por todas partes, aunque con diferentes orientaciones. En efecto, una instalación tan grandiosa presupone medios para sustentarla. Que se trató de los esenios, se deduce de las antiguas noticias, entre las que figura un importante pasaje de Plinio que menciona el asentamiento del Mar Muerto (*Hist. nat.* V 17, 4). Los escritos de Qumrán y los relatos sobre los esenios de Josefo y Filón [169] concuerdan en múltiples aspectos. El modo de vida de los habitantes de Qumrán fue monástico; permanecían en celibato. Por el contrario, los miembros de la orden que habitaban en tiendas alrededor de la plataforma central hasta ʿEn-Fasgha vivían en comunidad matrimonial, tenían hijos y tal vez incluso esclavos. También los establecimientos locales en las ciudades y poblaciones israelitas contaron entre sus miembros con esenios casados. Sin duda, tan sólo se les permitía la cohabitación sexual para la procreación de hijos.

La confirmación de este modo de vida en su variante monástica y matrimonial, que se desprende de las fuentes, la ha deparado el descubrimiento del cementerio central de Qumrán, «algo único en su género para esta época, que no se puede parangonar con ningún otro paralelo» [170]. Todos los enterrados en él tienen su propia tumba, lo que no está atesti-

[168] H. Bardtke, *ibíd.*, 54.

[169] Cf. A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 24-43, y la correspondiente discusión y comparación con los manuscritos 44-47; asimismo, H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164) 305-335, que traduce y publica los textos pertinentes.

[170] H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164) 47.

guado en ninguna otra parte. De ello se deduce que se consideraba a los muertos como personas independientes, y subyaciendo a este punto de vista se advierte la esperanza en la resurrección de los muertos, tal como está atestiguada en Dn 12,1-3. La planta principal del cementerio tan sólo contiene tumbas de varones, completamente iguales: se trata, sin duda, de las de los habitantes del monasterio. En los bordes hay enterramientos de mujeres y niños, sin duda los de los miembros de la orden de los esenios de Qumrán que estaban casados. Las tumbas de los hombres no tienen ningún aditamento funerario; en cambio, las de las mujeres muestran algunos pobres adornos. Los cadáveres fueron enterrados desnudos y en decúbito supino. La mayor parte corresponde a edades comprendidas entre los treinta y los cuarenta años, lo que es un indicio de que la vida ascética agotaba pronto las energías vitales. No se encuentran ni inscripciones ni nombres. La proximidad del cementerio a los edificios centrales de Qumrán, a los que rodea como una corona, subraya inequívocamente qué arraigada se tenía la noción de la pertenencia a la comunidad, así de los vivos como de los muertos. Tan sólo destaca la llamada tumba de Sadoc, verosímilmente el lugar de enterramiento del linaje sacerdotal que regía Qumrán, cuyo patio de columnas menciona el rollo de cobre procedente de Q 3. Posiblemente se inhumaron también en este cementerio miembros de la orden procedente de grupos de fuera de Qumrán. Esto indicaría que este territorio era considerado como un lugar santo al que se asociaban esperanzas escatológicas. La importancia que para Qumrán posee Is 40,3, el desierto como lugar de encuentro de Dios, hace comprender esto inmediatamente. «El ideal de vida de la secta de Qumrán, que se marchó al desierto, pudo también haber rodeado de una dignidad especial su sepulcro en dicho lugar. Los miembros de la secta tuvieron su peculiar encuentro con Dios, cuando experimentaron personalmente la primera vivencia del fundador de la secta. En adelante, el camino, al que habían consagrado su vida, habría de determinar también su muerte» [171].

Los grupos de hombres que se asentaron en Qumrán y en sus alrededores transformaron, como ya hemos dicho, los bordes de la costa entre ʿEn-Fasgha y Qumrán en un fértil jardín. Se esforzaban por obtener productos agrarios, criaban rebaños y se dedicaban a la ganadería; extraían sal y asfalto y fabricaban cacharros de cerámica de formas elegantes, aunque sencillas y funcionales, y comerciaban con sus productos. Pero no lo hacían en forma de economía privada, sino que constituían una gran comunidad en la que no había propiedad privada, sino que todos los ingresos revertían a una caja común con la que se sufragaban las necesidades de todos. Hacían pagar sus productos en moneda de curso legal y compraban con ella lo que necesitaban y no podían fabricar por sí mismos, pero dicho dinero se administraba en común. El admitido definitivamente en su círculo entregaba toda su hacienda y aportaba su trabajo y sus capacidades espirituales y corporales a la comunidad. Entre sus miembros había arquitectos y albañiles, alfareros y curtidores, campesinos y gana-

[171] H. Bardtke, *ibid.*, 46.

deros, herreros y panaderos, preparadores de drogas y extractores de sal, escribas y hombres con capacidades administrativas. Todo esto lo comprueban las excavaciones y los escritos. Las excavaciones y los hallazgos de Qumrán delatan, por un lado, cierto bienestar del grupo como totalidad, cuyo patrimonio común era administrado por hombres elegidos al efecto; pero revelan, por otra parte, la sencillez de la vida de los miembros singulares, cuya existencia estaba por entero consagrada al estudio y la observancia de la Ley y cuyas necesidades materiales eran mínimas, precisamente por la intensidad de su esfuerzo espiritual y religioso. La propiedad privada era conocida, en cambio, en los grupos esenios de fuera de Qumrán, y ciertas diferencias entre la regla de la orden y el Documento de Damasco permiten inferir que, incluso entre la gente de Qumrán, hubo vacilaciones en lo tocante al problema de la propiedad privada. El grupo recibió su impronta de una o dos personalidades importantes; de ellas arrancó una notable acción espiritual y religiosa.

b) El Maestro de Justicia de Qumrán.

A. Dupont-Sommer inicia su breve caracterización del «Maestro de Justicia» con este aserto: «El Maestro de Justicia es, sin duda, la revelación más asombrosa de los manuscritos del Mar Muerto» [172]. En su fundamental investigación sobre el «Maestro de Justicia», Gert Jeremias lo califica como «la más grande personalidad religiosa que nos es conocida del judaísmo tardío» [173]. Nos deparan noticias sobre él el Documento de Damasco y la exégesis de los profetas Habacuc y Nahúm, así como la de Sal 37. Sus huellas las encontramos en los cánticos de acción de gracias *(Hôdāyôt)*, que son, según Bardtke, «la pieza más peculiar y más valiosa de la literatura de Qumrán... Nada hay ni en la literatura del judaísmo ni en la ulterior literatura de Qumrán que se les pueda parangonar. En ellos nos ponemos en contacto inmediato con el gran espíritu religioso y creador que dio su configuración al grupo de Qumrán» [174]. La investigación detallada de que han sido objeto ha conducido a establecer en ellos diferencias históricas de género [175]; de las poesías, que tienen un cierto estilo convencional, destacan algunas que pueden atribuirse con harta seguridad al propio Maestro de Justicia [176]. Su importancia es enorme para la comprensión de esta figura esencial.

[172] A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 385.

[173] G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Gotinga 1963) 351.

[174] H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164); sobre el Maestro de Justicia, cf. J. Maier, *op. cit.* (cf. nota 25) 137-141; M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (Munich 1958) 177-190; más bibliografía en G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173).

[175] Cf. G. Morawe, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran. Studien zur gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodajoth* (Theologische Arbeiten XVI; Berlín 1961).

[176] G. Jeremias, basándose en los estudios realizados en Heidelberg por los equipos de trabajo sobre los problemas de Qumrán bajo la dirección de K. G. Kuhn, atribuye al Maestro de Justicia los pasajes siguientes: II 1-19, 31-39; IV 5-V 4, 5-19; V 20-VII 5; VII 6-25; VIII 4-40.

Si es exacta la tesis de Bardtke sobre los cánticos de acción de gracias, a saber: la de que se trata de un libro de meditación cuyo propósito es el de «producir efectos en las almas, al objeto de invadir la voluntad y el mundo de pensamiento de los miembros singulares del grupo, para poderlos así dominar» [177], se realza todavía más la importancia que poseen, por cuanto que lo individual adquiere a la vez en ellos un carácter típico. En este elemento individual nos sale al paso la personalidad espiritual y religiosa del Maestro de Justicia. Y esta personalidad es lo primero que debe comprenderse.

Las poesías que pueden atribuirse al propio Maestro de Justicia hacen declaraciones sobre la humildad personal del autor, pero a la vez sobre la conciencia de su vocación y su misión. Están repletas de alabanzas al contenido de esta misión y testimonian las graves tribulaciones y hostilidades que el cumplimiento de la misma le ha acarreado al Maestro [178]. El autor se califica de «figura de barro»; ve al hombre «en el pecado», «desde el seno materno a la ancianidad en sacrílega culpa»; se incluye en esto a sí mismo y habla de las tribulaciones que le depara el juicio de Dios: «De mí se apoderaron el temblor y el espanto y todos mis huesos están rotos, y mi corazón se derrite como cera ante el fuego y mis rodillas se doblan como agua que fluye por la vertiente de la montaña, pues me acordé de mis pecados juntamente con la culpa de mis padres...». Se ve asimismo «excluido de tu Alianza» (1 QH 4,29-35). No sólo sus propios pecados, sino también los de los padres y los del prójimo conmueven su corazón y le impelen a la cuita y a la desesperanza. Sabe que «ningún hombre posee la justicia y ningún hijo de hombre sigue un camino perfecto» (1 QH 4,30). Expresa su desesperación con palabras e imágenes amargas (1 QH 8,25-35); su desesperación le hace quedar abandonado y su alma se desalienta «día y noche sin descanso», mientras su cuerpo está enfermo en todos sus miembros.

Sobre este fondo contrastan fuertemente los asertos que hablan de su salvación y su iluminación. Dios ha iluminado al errado mediante el Espíritu Santo, se ha compadecido del culpable, ha dado firmeza al tambaleante y concedido salud y salvación, curación y salvación al enfermo. «Te alabaré, Señor, pues me has apoyado con tu fuerza y has vertido sobre mí tu Espíritu Santo; ya no flaqueo, pues tú me diste fuerza» (1 QH 7,6s) [179]. El Maestro es, pues, un profeta por el don del Espíritu Santo de Dios. Este aserto se aparta claramente de la doctrina judía de que no había surgido ningún profeta desde Malaquías y que el Espíritu

[177] H. Bardtke, *op. cit.* (cf. nota 164) 138s; asimismo, *Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumran:* WZ der Karl-Marx-Universität Leipzig 6 (1956-1957) Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe 1, 94-104.

[178] Citamos los textos según G. Jeremias y en parte según H. Bardtke y J. Maier.

[179] Cf. también 1 QH I 21-23, que, aunque no es seguro que pertenezca a las partes personales del Maestro, muestra con suma claridad el influjo de éste en el mundo de representaciones de sus amigos y adeptos; asimismo, III 23-25, fragmentos ambos que en cualquier caso son confesiones de fe de la comunidad del Maestro, impregnadas de su doctrina.

Santo había desaparecido de Israel (*Tos. Sota* 13, 2)[180], una teoría que se prefigura en Sal 74,9, lo mismo que en 1 Mac 9,27 y en la oración de Azarías 13s, se encuentra en Bar(sir) 85,3 y la atestigua Orígenes para el judaísmo (*C. Cels.* 7, 8). Hay que contar con el hecho de que los adversarios del Maestro desarrollaran esta teoría y la reforzasen, al objeto de denegarle el don de profecía. En otro lugar hace esta confesión: «Te alabo, Señor, porque has iluminado mi rostro hacia tu Alianza, y (...) te busco, y seguro como la aurora te me has aparecido en luz perfecta» (1 QH 4, 5s). En todo ello se alaba la acción de Dios, que se opera, sin embargo, sobre un hombre indigno, según se pone en claro del trasfondo que hay detrás de estos asertos positivos. Dios obra sobre él en su misericordia. Al verse «rechazado de tu Alianza», confiesa: «Cuando me acordé de la fuerza de tu mano y de la abundancia de tu misericordia, pude enderezarme, y me puse en pie, y mi espíritu adquirió una posición firme frente al golpe, pues me apoyé en las muestras de tu benevolencia y en la abundancia de tu compasión, pues tú das expiación para los pecados, para purificar al hombre de la culpa por tu justicia» (1 QH 4,35-37). Curación, salvación, sabiduría, firmeza procedente del Espíritu de Dios y misericordia fue todo lo que le fue dado al Maestro [181].

Esto le erige en profeta y maestro de la comunidad que le obedece. Así lo reconoce con estas palabras: «Tu justicia me ha puesto para tu Alianza y yo me apoyo en tu verdad» (1 QH 7,19s)[182]. Esta verdad no es otra cosa que la Torá; de su conocimiento procede la iluminación y la sabiduría; en ella experimenta la fuerza y la misericordia de Dios; interpretarla es su tarea profética y lo que le convierte en un maestro decisivo. El elegido, el que se ha hecho digno de la manifestación del Espíritu Santo, se convierte en un «signo de contradicción» (Lc 2,34), «una trampa para los malhechores y un médico para todos los que se convierten del pecado»; de él se ha hecho «prudencia para los insensatos y mente firme para todos los corazones desconcertados»; asimismo, «objeto de ludibrio y escarnio para los apóstatas, fundamento de la verdad y conocimiento para todos los que siguen el recto camino»; «canto satírico para los malhechores», «bandera de los elegidos de la Justicia e intérprete del saber de misterios maravillosos» (2,8-13). De sí mismo dice: «Me pusiste como un padre para los hijos de tu benevolencia y como un ayo para los hombres del signo milagroso» (7,20-21), y da las gracias en testimonio: «Por

[180] Cf. Str.-Bill. I, 127; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I (Hamburgo ²1955) 16s.

[181] Cf. sobre esto los pasajes impregnados de su influjo en su comunidad, que son un eco claro de su doctrina: III 23-25, así como el pasaje muy personal y lleno de confianza IX 29-35; me siento muy inclinado a atribuírselo al propio Maestro. G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 191, ve en este pasaje un «salmo que no indica que en él hable un yo inconfundible» y fundamenta su afirmación, entre otras cosas, con el hecho de que el poeta no se atreva, como en VII 21, a aplicarse a sí mismo la imagen de la nodriza, sino que se la transfiere a Dios. Sin embargo, estos juicios no son vinculantes.

[182] Sobre esto, cf. también los pasajes III 19-23 y XIV 17-18, que se encuentran bajo su influjo.

mí tú has iluminado el rostro de muchos y te mostraste fuerte hasta el infinito, pues tú me comunicaste los secretos de tu milagro» (4,27-28). Su boca se ha convertido en una fuente de agua viva. «Y tú, Dios, has puesto en mi boca... una fuente de agua viva que no miente cuando abre al cielo» (8,16-17). Es, por consiguiente, el transmisor de la salvación a los demás mediante sus enseñanzas. Pues lo que afirman estas confesiones es que, gracias a su elección y a su iluminación, se ha convertido el Maestro en fundador de una comunidad que obedece su doctrina y está obligada a su cumplimiento; los miembros de ésta «abren la boca como un niño de pecho..., como se alegra un niño de pecho en el seno de su nodriza» (1 QH 7,21). La posición histórica de esta comunidad se aclara con la alegoría que aparece en el canto 1 QH 8,4-40; en él se habla de árboles en el agua, entre los cuales «están ocultos los árboles de la vida junto a la misteriosa fuente», predestinados a «hacer brotar un retoño para la perpetua plantación». Los árboles que surgen del agua, pero que no tienen raíces en ella y, por tanto, tienen que perecer, representan la apostasía de la Alianza de Dios por Israel, en tanto que los árboles de la vida aluden a los asideos, de entre los cuales surge «el retoño para la perpetua plantación», precisamente en la comunidad de Qumrán [183], la cual es la Jerusalén celestial construida sobre una roca encima de las aguas del Hades (1 QH 6,24-28) [184]. Como por la actitud frente a la doctrina del Maestro se define si alguien pertenece o no a la perpetua plantación y a la Jerusalén celestial, es ella la que separa también a los justos de los injustos. Le corresponde, por tanto, una importancia decisiva para el destino eterno de los israelitas. Con ello hay una pretensión de soberanía sin precedentes en el ámbito del judaísmo tardío. Se manifiesta del modo más palmario, cuando el Maestro se denomina sucesivamente «bandera para los escogidos de la justicia»; «intérprete del saber de los misterios milagrosos», un aserto que indica la conexión de la Ley y de la apocalíptica en la doctrina del maestro; «luchador contra los que proclaman el error»; «señor de la paz para todos los que proclaman la verdad», y un «espíritu celoso para todos los que buscan cosas lisonjeras» (1 QH 2,13-15). El celo de Israel, la iluminación de la apocalíptica, el consuelo de salvación del poeta posexílico y la seriedad del maestro de la Torá se han fusionado en la conciencia de su misión para configurar su pretensión de soberanía.

Que una pretensión de soberanía y una conciencia de misión de esta índole tropezaron con oposición no causa asombro. Los cánticos del Maestro permiten reconocer claramente las luchas en las que se vio envuelto. La oposición contra él se formó dentro de la propia comunidad y la experimentó también de fuera. «Y fui motivo de... disputa y de lucha para mis amigos, de envidia y de ira para aquellos que entraron en mi alianza, de murmuración y malevolencia para todos los que en torno a mí se reunieron. Incluso quienes comieron mi pan, alzaron contra mí sus calcañares, y con impía lengua profieren calumnias contra mí todos los que se

[183] Cf. sobre esto G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 257-261.
[184] Cf. sobre esto G. Jeremias, *ibid.*, 245-249.

unieron a mi círculo, y mis partidarios son desobedientes y andan murmurando, y con el secreto que tú me revelaste van con difamaciones entre los hijos de la perdición» (1 QH 5,22-25). En la comunidad a la que dio una regla de disciplina para mantener su vida en estricta ascesis se levantó en contra suya la oposición que condujo a su caída. Y esto fue tanto más grave cuanto que veía en su comunidad el Santo Resto, conforme lo habían anunciado los Profetas. El Maestro habla de que había recibido consuelo «frente a la ostentación de los pueblos y el tumulto de los reinos, cuando se reunieron contra mis pobres, a quienes tú elevas hasta una cierta fuerza de vida en tu pueblo. Y un resto quedó en la posesión de tu herencia, y tú lo purificaste con una radical purificación de culpa, de tal modo que todas sus obras quedaron en tu verdad y en la muestra de tu benevolencia» (6,7-9). Funda, por tanto, una comunidad, que es el Santo Resto de Israel, combatida por la masa del pueblo, sus gobernantes y sus aliados. A esta comunidad le da su regla. Su misión trasciende a Israel. «Y todos los pueblos reconocerán tu autenticidad y todas las naciones tu majestad» (6,12). Reviven aquí aspectos universales de la antigua predicación profética, que habían cesado en Israel después del exilio. Al propio Israel se le pergeña en la adhesión a la regla de la disciplina un esbozo de la vida escatológica futura. Como núcleo de ella se conserva la comunidad del Maestro.

Con todo, el Maestro de Justicia también fue atacado desde fuera de su comunidad. «Te alabo a ti, Señor, porque tu ojo reposa sobre mi alma y me salvaste de la envidia del intérprete de la mentira, y de la comunidad de aquellos que buscan el engaño salvaste el alma de los pobres, a quienes proyectaban destruir y derramar su sangre sobre tu servicio; sólo que no sabían que mis pasos están en ti. Me hicieron objeto de menosprecio y de ludibrio en la boca de todos los que buscan el engaño. Pero tú, mi Dios, has salvado el alma del abatido y al afligido de las manos de quien era más fuerte que él» (2,31-35). Este trozo habla de un atentado contra el Maestro de Justicia con el propósito de eliminarle. El atentado fracasó; el Maestro habla de su salvación y se denomina el abatido y el afligido.

¿Se aludiría con ello a los acontecimientos que se nos han conservado en diferentes lugares de 1 QpHab? En ellos se mencionan dos enemigos del Maestro: uno el sacerdote sacrílego, otro el hombre de la mentira, que con sus partidarios es llamado traidor (2,1-10) [185]. En ellos se refleja el doble conflicto del que se acaba de hablar. Mientras que el sacerdote sacrílego es el representante del sumo sacerdocio en el Templo, del que se había separado el Maestro de Justicia con su comunidad, el hombre de mentira es verosímilmente el cabecilla de los adversarios del círculo de los asideos, es decir, de la propia comunidad, que se levantaron en contra del Maestro y se separaron de él. De éste se dice en el comentario a Hab 1,12ss: «Su sentido apunta a la casa de Absalón y a los hombres de su

[185] Sobre el sacerdote sacrílego y el hombre de mentira, cf. G. Jeremias, *ibíd.*, 36-126.

consejo, los cuales se callaron durante la represión del Maestro de Justicia y no le ayudaron contra el hombre de mentira, que entonces despreció la Ley en medio de sus partidarios» (V 9-12). Como el término de «reprensión» apunta a un acontecimiento que tuvo lugar entre los miembros de la comunidad [186], se ha de pensar aquí en una rivalidad dentro de ella que condujo a la apostasía. El adversario del Maestro, denominado hombre de mentira, se opuso a su interpretación de la Ley, que había conducido a la separación del pueblo y del Templo, y obtuvo un fuerte apoyo, como se puede reconocer especialmente por el Documento de Damasco, de época posterior. Pero también se opuso desde fuera al Maestro y a su camino el sacerdote sacrílego. De él y de la culpa cometida por él «contra el Maestro de Justicia y los varones de su comunidad» se habla en 1 QpHab XI 8-11 y VIII 5-13. En relación con Hab 2,15, se refiere que el sacerdote sacrílego persiguió al Maestro de Justicia para devorarle en el furor de su ira: «En el lugar de su exilio y en el tiempo del día de la fiesta del Descanso, del Día del Perdón, apareció entre ellos, para devorarlos y para hacerlos tambalearse, el Día del Ayuno del Sábado de su Descanso» (XI 4-8). Aquí se alude claramente a una persecución con el propósito de eliminarle, dirigida por el sumo sacerdote de Jerusalén. El propio Maestro de Justicia confiesa: «Sí, un rechazado soy yo para ellos, y no se cuidan de mí, cuando tú obras fuerte en mí, pues me expulsaron de mi tierra como a pájaro del nido y a todos mis amigos y parientes les hicieron apartarse de mí y me tienen por utensilio estropeado» (IV 8-9). El Maestro fue, por tanto, desterrado del país y se separaron de él sus parientes y los que hasta entonces habían sido sus amigos, los cuales quizá hayan de buscarse en el círculo de los asideos y su comunidad; 1 QpHab V 9-12 los llama la «casa de Absalón». El sumo sacerdote, denominado sacerdote sacrílego, se declaró en contra del Maestro de Justicia, que se le había opuesto; esto condujo a ataques de hecho contra el Maestro y a malos tratos de su persona. El sumo sacerdote le persiguió a él y a su comunidad hasta en el exilio de ʿEn-Fasgha, es decir, en Qumrán; esto sucedió el Día del Perdón, que celebraban de acuerdo con un calendario diferente al seguido en Jerusalén; el ataque del sumo sacerdote se proponía apartar al Maestro de su camino. Parece que el Maestro tuvo que mantenerse oculto durante algún tiempo. Afirma: «Y tú cerraste las fauces del león, cuyos dientes eran como espada y sus quijadas como aguda jabalina. Veneno de serpiente son todas sus intrigas para tomar su presa, y fueron múltiples, pero no se volvieron a abrir contra mí sus fauces, pues tú, mi Dios, me escondiste frente a los hijos de los hombres y tu Ley se escondió... hasta el tiempo en que se manifestó tu ayuda, pues en el apuro de mi alma tú no me abandonaste y oíste mi clamor en las amarguras de mi alma. Y tú has hecho justicia en mi aflicción, has extirpado mis gemidos y has salvado el alma del pobre en la cueva de los leones» (V 9-13). En este pasaje se ve, una vez más, la conciencia de misión del Maestro. Está tan estrechamente vinculado a la Torá que inter-

[186] Cf. G. Jeremias, *ibíd.*, 85s.

preta, que el tiempo que estuvo oculto él lo estuvo también ella. Tan sólo a él se le ha revelado su sentido, y por esa razón, cuando se puso a salvo, se hizo la Torá también visible.

Las luchas también le impusieron al Maestro aflicciones íntimas. «Las luces de mi rostro se oscurecieron en sombra, y mi dignidad se trastrocó en negrura. Pero tú, mi Dios, abriste un ancho espacio en mi corazón, y ellos continuaron en la opresión y construyeron en torno a mí una valla de tinieblas, y yo comí el pan de los suspiros y mi bebida fue en lágrimas sin cuento, pues mis ojos quedaron débiles de pena y mi alma estaba en amarguras a diario; enfermedades y cuitas me rodeaban, y la vergüenza estaba en mi rostro y se transformó mi pan en discordia...» (V 32-35). La tribulación afecta al estado de salud corporal: «Todos los ligamentos de mi cuerpo han sido maltratados y mis huesos se separan y mis hombros se estiran hacia arriba como un esquife en violenta tempestad, y un torbellino huracanado me tragó ante la perdición de sus pecados» (VII 4-5). Lo que se aludía en la confesión anterior de la tribulación interna queda aquí en claro: se refiere a los tormentos corporales y a los malos tratos que producen una larga enfermedad.

Pero en medio de estas tribulaciones recibe el Maestro de Justicia ayuda. «Te alabo a ti, Señor, porque tú con tu fuerza me apoyaste e hiciste caer sobre mí tu Santo Espíritu», inmediatamente a continuación de la última confesión (VII 6). «De modo maravilloso has tratado tú al pobre» (V 15-16); se siente purificado como plata en horno de fundición. Confiesa: «Tú, mi Dios, haces que el viento huracanado pase a la calma, y al alma del pobre la pusiste en seguro y la salvaste (como a un pastor de las fauces) del león» (V 18-19). En sus tribulaciones llega al conocimiento salvador de que «hay una esperanza para aquellos que se convierten de la transgresión y abandonan el pecado» (VI 6).

A lo largo de todas las tribulaciones y enemistades del Maestro de Justicia se advierte un apasionado rencor contra sus adversarios; son éstos víboras cornudas (V 27); como serpientes pretenden quitarle la vida. No le son ajenas las visiones apocalípticas de destrucción guerrera y las de su muerte en el castigo del fuego.

El Maestro de Justicia es hombre de profunda humildad y de un alto sentido de su misión, que se apoya en una fuerte experiencia religiosa; un hombre lleno de devoción a los misterios y a las leyes de Dios y de ardiente amor a su comunidad, aunque rebose de odio implacable a sus enemigos. Procede del linaje sacerdotal, quizá incluso sadoquita. En 4 QpPs 37 II 23s se dice: «Su sentido alude al sacerdote, al Maestro de (la Justicia, que Dios) ha puesto para edificarle la comunidad (de la verdad...)». Es edificador de la comunidad por su facultad profética, por haberle sido concedido el conocimiento de los secretos de Dios. En QpHab II 6-9 se habla de los que cometen desafueros contra la Alianza, «que no creen cuando escuchan todo lo que va a sobrevenir al último linaje de la boca del sacerdote que Dios ha dado a la comunidad, para interpretar todas las palabras de sus siervos, los Profetas», y en VII 4s se dice que a él «le dio Dios a conocer todos los secretos de las palabras de

sus siervos». Con ello se le caracteriza como el último de los profetas, lo que encuentra un fundamento en su sentido de misión; en él se decide la salvación o la perdición. Aparte de esto, ha mostrado A. Dupont-Sommer en una serie de indicaciones, por lo demás discutibles, que el Maestro se concibió a sí mismo, a la luz del siervo de Dios del Déutero-Isaías [187]; en su calidad de siervo de Dios, es el último que ha abierto su oído para escuchar, es el Maestro que enseña, con lo que ha recibido, la luz, que ilumina incluso a los pueblos, y es también el varón de dolores que ha de tener muchos padecimientos, aunque jamás se interpreten éstos como una pasión punitiva de carácter vicario. También se le pone en relación con Moisés. En *Dam.* XX 28 y 32, donde se exhorta a la obediencia del Maestro de Justicia, se delata un eco de Dt 18,15, es decir, de la promesa de un nuevo profeta tal como fue Moisés. En los testimonios de las figuras del Mesías prometido, a las que precede el profeta, hay acuerdo con Nm 24,15ss y también Dt 18,15.18 (4 QTest) [188], lo que quizá tenga que referirse al Maestro de Justicia (cf. para Nm 24,15ss también *Dam.* VII 18s). En sus palabras recibe la comunidad las leyes justas. Pero, en realidad, el Maestro de Justicia no es personalmente un legislador como Moisés, sino el justo investigador y exegeta de la Ley. Su interpretación de la Ley y su misión profética confluyen en una unidad interna. Su doctrina tendrá validez «hasta la aparición del Maestro de Justicia al final de los días» *(Dam.* VI 11).

Además de 1 QpHab y de 4 QpPs 37, se menciona al Maestro de Justicia en 1 QpMiq. Al igual que en 1 QpHab, aparece también en 1 QpMiq, frgs. 8-10, el predicador de mentiras, en tanto que el Maestro de Justicia está ligado a aquellos que obedecen de buen grado y que «son añadidos a los elegidos... en la comunidad de la unión, que son salvados...» [189]. En 4 QpNah se enumeran además, sin mencionarse directamente el Maestro de Justicia, algunos nombres históricos [190], cuya identificación y datación deja abiertas diversas posibilidades. Sugieren una relación con la época de Alejandro Janeo, que tal vez es aludido bajo la expresión de «león de la ira», «que cuelga a los hombres en vida» (cf. Josefo, *Ant.* XIII 14, 2). En este caso se habría de ver en Demetrio a Demetrio III Eukairos y en el señor de los citeos a los romanos. Si, asimismo, 1 QpHab exige la misma referencia cronológica, se plantea una vez

[187] A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 387-397, hace notar las siguientes relaciones que se extienden a lo largo de 1 QH: Is 42,1: XIII 18; XIV 25; XVII 26; XVIII 10; Is 42,6; 49,6: VI 10-13; Is 49,5: IX 29-31; Is 49,2; 50,7: VII 7s; VIII 35; Is 49,4; 53,11: VII 23-25; Is 50,4: VII 10; VIII 36; Is 53,3s: IV 8.23; VIII 26.27; Is 53,5: II 8.9; Is 53,7: IX 10.24-26; Is 61,1s: XVIII 14s. J. J. Carmignac, *Les citations de l'Ancien Testament et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les Hymnes de Qumrân:* «Revue de Qumrân» 2 (1960) 357-394, somete a un análisis crítico estas referencias; cf. además G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 299-304.

[188] Cf. sobre esto O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Tubinga 1960) 61-68; en contra, G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173).297-299.

[189] Texto accesible en J. Maier, *op. cit.* (cf. nota 25) 166s.

[190] Texto en J. Maier, *op. cit.* (cf. nota 25) 180; comentarios al mismo en íd., *op. cit.* II (cf. nota 5) 162.

más la cuestión de la datación histórica del Maestro de Justicia. ¿Corresponde a la época de Jonatán y de su sucesor Simón o a la de Alejandro Janeo? De gran importancia es la observación de que los citeos de 1 QpHab deban de aludir a los romanos, perteneciendo, por tanto, cronológicamente el comentario de Habacuc a la primera mitad del siglo I a. C. Lo mismo ha de decirse también del comentario de Nahúm. Pero con ello queda sin dilucidar todavía el problema de si corresponden también a dicha época la figura del Maestro de Justicia y los acontecimientos relacionados con él [191]. Esto se debe sopesar tanto más cuanto que en 1 QpHab VII 7s se habla de la demora del último tiempo, cuando precisamente es visible el problema de la demora de la parusía en lo tocante a la doctrina del Maestro. Gert Jeremias ha visto la clave del problema de la datación en la noticia de la muerte violenta del sacerdote sacrílego que se obtiene de 1 QpHab y de 4 QpPs 37 [192]. En efecto, en toda esta problemática época de la hisotria de Qumrán una muerte violenta de ese tipo tan sólo cuadra en el sumo sacerdote Jonatán (1 Mac 12,39-13,27; Josefo, *Ant.* XIII 6, 1-6; *Bell.* I 1), a quien se dio muerte poco después del 143 tras diversos tormentos. En ese caso pertenecería el Maestro de Justicia a la época de los sumos sacerdotes macabeos Jonatán y Simón, en la cual los asideos se escindieron y surgió de ellos el movimiento esenio. Este acontecimiento exige precisamente una personalidad peculiar, con capacidades proféticas y creadoras. Pero si, a pesar de todo, se quiere situar al Maestro de Justicia en la época de Alejandro Janeo, en ese caso hay que contar, como quiere L. Rost, con la posibilidad (apoyada en el Documento de Damasco, que podría ser posterior a *Hôdāyôt* y al Manual de Disciplina y que fundamentalmente polemiza con la caída bajo el «varón de mentira» y su creciente importancia) de distinguir entre un Maestro de la unión, perteneciente a la época de Jonatán y de Simón y al que remontarían el Manual de Disciplina y *Hôdāyôt,* y un Maestro de Justicia, perteneciente a la época de Alejandro Janeo, del que se habla en 1 QpHab, en Miqueas y en Sal 37. Rost admite con ello una distinción que se presenta en el Documento de Damasco [193]. El último habría sido ante todo un profeta escatológico y un intérprete de la Torá, en tanto que se habría de ver en el maestro de la unión al fundador de la orden, el cual habría sido influido por una vivencia religiosa, la del castigo aniquilador y el perdón inmortalizador, según lo permiten reconocer las *Hôdāyôt.* Esta distinción confirmaría la legitimidad de las dos referencias descubiertas por la investigación a la época de Jonatán y de Simón y a la de Alejandro Janeo. Pero todo esto sigue siendo pura hipótesis.

[191] Cf. los comentarios de G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173), que recoge especialmente consideraciones de K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tubinga 1953).

[192] G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 64-78.

[193] L. Rost, *Das Verhältnis von «Damaskusschrift» und «Sektenrolle»:* ThLZ 77 (1952) 723-726; cf. también *Der «Lehrer der Einung» und der «Lehrer der Gerechtigkeit»:* ThLZ 78 (1953) 143-148; además, *Qumranprobleme. Eine Überschau:* EvTh 18 (1958) 97-112, esp. 108ss.

La expresión empleada en los escritos de Qumrán para el fundador de la comunidad, la de «Maestro de Justicia», significa ora el «maestro justo», es decir, el que es denominado maestro con justicia y es el único maestro al cual se debe, según eso, obedecer; ora el maestro que «enseña justicia». Ambas interpretaciones tienen su punto de apoyo en los escritos. Con todo, cabe preguntarse si se excluyen mutuamente o coinciden ambas en la expresión de «Maestro de Justicia». El maestro enseña justicia, es decir, la fidelidad a la Alianza de los miembros de ésta, y por enseñarla es el «maestro justo», que, como tal, pertenece a Dios y recibe el predicado de «justo» [194].

c) Doctrina y vida en Qumrán.

A la hora de extraer la doctrina de los esenios de Qumrán de sus escritos [195] tropezamos inmediatamente con una multiplicidad de estratos doctrinales que no siempre es fácil separar entre sí; ante todo, sigue en pie el interrogante de cuál es el lugar y cuál el estrato donde se ha de buscar la fuerza determinante, a partir de la cual se puedan ordenar los puntos singulares. Como la orden tuvo una larga historia que se prolongó durante más de dos siglos, es posible que se hayan desplazado en las distintas épocas los puntos de gravedad. Por ello es recomendable seguir un análisis histórico cuando se trata de aclarar la doctrina de Qumrán y la vida relacionada con ella.

Los esenios de Qumrán proceden del movimiento de los asideos, que fue un movimiento de conversión determinado por razones escatológicas; están decisivamente caracterizados por el factor de su separación de un grupo cuya lucha y cuyos empeños habían compartido. Ambos acontecimientos históricos influyeron en la doctrina de los hombres de Qumrán. Se denominan a sí mismos «los convertidos de Israel» [196] (*Dam.* IV 2; VIII 16; XIX 29) y también «los convertidos del desierto» (4 QpPs 37 II 1); se convierten de los pecados de la vida de perdición, de toda maldad (4 QpPs 37 I 3ss; *Dam.* II 5; XX 17; 1 QH II 9; VI 6; *Dam.* XV 7; 1 QS V 1 y 14) a Dios (*Dam.* XX 23) de todo corazón (1 QH XVI 17); a la Ley de Dios (IV QpPs 37 I 3; 1 QS V 8; *Dam.* XIV 9 y 12: de todo corazón y con toda el alma; XVI 2 y 5), a la verdad (*Dam.* VI 15) y a la Alianza de Dios (1 QS V 22: conversión en la unión a su Alianza). La seriedad de la conversión los liga a los asideos. Pero su separación de éstos y de los macabeos hace más honda la conciencia de su elección. Desde entonces tan sólo entre ellos y en su comunidad se encuentra el santo y verdadero Israel. Los convertidos son los «prudentes de Aarón» y los «sabios de Israel», entendiéndose por Aarón a los sacerdotes y por Israel a los laicos de entre ellos (*Dam.* VI 5). Se designan a sí mismos como «hombres del consejo de Dios» (1 QH VII 11-13; 1 QSa I 3;

[194] Cf. G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 308-318.

[195] Sobre los escritos de Qumrán, cf. H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* I (Berlín 1952), II (Berlín 1958); asimismo, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga-Berlín [6]1958) tomo IV-B.

[196] Cf. J. Maier, *op. cit.* (cf. nota 5) 163s; además, H. Braun, *op. cit.* (cf. nota 137).

1 QSb IV 24), apareciendo en ellos la noción de consejo con tan gran frecuencia, que hay que contar muy en serio con la posibilidad discutida por A. Dupont-Sommer de que la designación de «esenios» haya de derivarse de *esa* = «consejo» [197]. En este caso, «esenios» significaría «varones del consejo de Dios», es decir, los elegidos por él. Se designan asimismo «hijos de la complacencia de Dios» (1 QH IV 32s, también II 8ss) [198]. De importancia decisiva es el hecho de que esa manera de concebirse a sí misma, propia de la comunidad de Qumrán, se apoya en una doctrina que le da carácter metafísico. Se manifiesta esto en la autodenominación de «hijos de la luz».

La doctrina que fundamenta la elección, y con ella la forma de concebirse a sí mismos, de los hombres de Qumrán se remonta a la doctrina de la unión y se expone en 1 QS III 13-IV 26, prosiguiéndose en Test. XII Rub 2s y Jdt 20. En ella es evidente la conexión de la apocalíptica y la doctrina de la Ley. Atribuye esta doctrina todo el ser y todo el acontecer al «Dios de los conocimientos», considerándolos fundados en sus designios. Todo lo que acontece en el mundo está previsto por Dios. En 1 QH I 24 se dice: «Todo está gravado por ti en una tabla de memoria, para todos los tiempos de la eternidad y los períodos del número de los años del mundo, en todos los tiempos que a éste le han sido establecidos». En la exposición de la doctrina en 1 QS se dice axiomáticamente: «Creó al hombre para dominio del mundo y le puso dos espíritus para que caminara en ellos hasta el tiempo establecido de su visitación» (III 17) [199]. Estos dos espíritus son el espíritu de la verdad, que tiene su origen en los lugares de la luz, y el espíritu de la injusticia, que procede de los lugares de tinieblas. Ambos espíritus se conciben personalmente; el espíritu de verdad es el príncipe de las luces, y le pertenecen todos los hijos de la luz o del derecho, mientras que el ángel de las tinieblas, que ha de equipararse a Belial, ejerce su dominio sobre todos los hijos de la injusticia. Entre ambos hay guerra: «Todos los espíritus de su suerte tratan de hacer caer a los hijos de la luz, pero el Dios de Israel y el de los ángeles de su verdad ayuda a todos los hijos de la luz». Ambos espíritus han sido creados por Dios; por consiguiente, no se predica ningún dualismo absoluto, manteniéndose la unicidad del Creador. Es visible ésta también en el hecho de estar limitado el tiempo del espíritu de la injusticia, en tanto que la verdad obtiene la victoria eterna. Tampoco impera una noción absoluta de la predestinación. Es más, la doctrina de Qumrán afirma que Dios establece ambos grupos en partes iguales, de forma que impere entre ellos

[197] A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 48s; sobre la derivación a partir de «piadoso», cf. A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Neukirchen 1958) 220s; con referencia a Filón, *Quod omnis probus liber 12*, según el cual esenios significa «los piadosos», aunque en este pasaje puede haber un juego etimológico.

[198] Sobre esto, cf. también Lc 2,14: «Hombres de buena voluntad»; W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas*, 84-86.

[199] Para este apartado cf. K. G. Kuhn, *Die Sektenschrift und die iranische Religion*: ZThK 49 (1952) 296-316; H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten* (Zurich 1959).

una perdurable enemistad; no obstante, la exhortación a la conversión, la advertencia de la caída, la admonición a conservar la fe y el énfasis puesto en la buena voluntad muestran que no se excluye la decisión del hombre en su suerte dentro del ámbito de la verdad o de la injusticia. El camino, el modo de vida y la meta de los hijos de la luz se describe y se expone de la misma manera que los efectos del espíritu de la injusticia. Elegidos por la voluntad de Dios, los hijos de la luz están bajo la soberanía del espíritu de la verdad desde el origen de la luz.

Se manifiesta aquí una importante concepción antropológica. El hombre recibe con su nacimiento el Espíritu de Dios, que hace de él un hijo de hombre a partir del polvo y de la tierra (1 QH III 21). Por supuesto, este Espíritu procedente de Dios está mancillado e impurificado y Dios somete a prueba a los espíritus (Hen[et] 18,9). Para quedar limpio de esta mancilla ha de renovarse el hijo de hombre mediante el Espíritu Santo de Dios en hijo de la luz y de la verdad (1 QS III 6-8; IV 20; 1 QH XVI 12), hasta convertirse, finalmente, en una tercera donación del Espíritu, el hijo de hombre, como hijo de la luz y de la verdad, en hijo del cielo, lo que es igual a los ángeles (1 QS IV 22 y la exposición posterior de Bar[sir] 51). Esta concepción antropológica tuvo su relevancia cristológico-soteriológica para la primitiva cristiandad [200].

La recepción del Espíritu Santo, que hace del hombre un hijo de la luz y de la verdad, es algo que acontece por la gracia. Si la doctrina de Qumrán se originó en el movimiento de conversión de los asideos y quedó determinada por la escisión en la elección por voluntad de Dios, concebida como algo metafísico en su teoría particular, no es menos cierto que quedó conformada por la vivencia fundamental del Maestro, en cuya base estaba la recepción del Espíritu Santo de Dios. Los hombres de Qumrán reconocían en la conversión el juicio de Dios, y, al igual que el Maestro, se sentían estremecidos por él. Sin embargo, en la recepción del espíritu renovador, que les hacía reconocer y comprender su elección, experimentaban también la clemencia de Dios, que asimismo había elegido al Maestro, para que les explicara esta actuación de Dios. En este contexto se llega a asertos que hablan de una «justicia procedente de la gracia». Basado en su experiencia personal, el Maestro testimonia a su comunidad: «Ninguno puede enfrentarse a tu ira, sino que conduces a todos los hijos de tu verdad a la remisión que se realiza ante ti, y los purificas de sus pecados por tu gran bondad y la abundancia de tu misericordia, para ponerlos ante ti por toda la eternidad» (1 QH VII 29-31). Un hombre puede quedar justificado ante otro, pero no ante Dios (1 QH IX 13-17); para esto ha de recurrir a la gracia de Dios, por la que pide el Maestro y hace que pida su comunidad: «Tú das expiación al pecado, para purificar al hombre de la culpa por tu justicia» (1 QH IV 36s). Como ningún hombre tiene justicia ante Dios, la regla de disciplina hace hincapié en los versículos finales de los himnos litúrgicos en lo siguiente: «En verdad,

[200] O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer:* NTS 3 (1957-1958) esp. 324-326.

mi justificación está en Dios, y en su mano está la perfección de mi camino y la rectitud de mi corazón, y por su justicia será borrado mi pecado» (XI 2-3). Esto da confianza en cualquier caso. «Si caigo por mi carne pecadora, mi justificación se mantendrá eternamente por la justicia de Dios..., por su misericordia me he acercado a su lado y de su clemencia me viene la justificación. Con la justicia de su verdad me ha justificado y con la abundancia de su bondad dará expiación a mis pecados y me hará con su justicia limpio de la impureza humana y del pecado de los hijos de los hombres, para que alabe a Dios por su justicia» (1 QS XI 12-15).

Esta manera de operarse la gracia se expresa, sobre todo en las *Hôdāyôt,* de una forma con amplias conexiones dentro de la historia espiritual, en la que se advierten, junto al influjo iranio, visible en la teoría de los espíritus, influencias también greco-helenísticas en la ideología de Qumrán. La purificación del hombre por la gracia se opera «para ponerlo ante él por toda la eternidad», según se dice en 1 QH VII 31 [201]. En 1 QH IV 21s confiesa el suplicante: «Los que corresponden a tu exigencia estarán ante ti por siempre, y los que caminan por el camino de tu corazón se conservarán por siempre. Y yo, manteniéndome firme en ti, me enderezaré y me levantaré contra mis menospreciadores». Este contexto habla, en primer lugar, de un puesto eterno del hombre ante Dios, y luego, de un enderezarse y de un ponerse en pie que se mantendrá con firmeza frente a quienes le atacan y menosprecian. Para alcanzar esto, el suplicante debe mantenerse firme en Dios; pues, según se dice más adelante, «por el secreto de tu milagro tú has reforzado mi posición erguida» (1 QH IV 28). La misericordia de Dios confiere al hombre su posición erecta (1 QH VII 25; IV 36s) y lo endereza (X 6), de forma que éste confiesa: «Mi posición erguida se debe a tu gracia» (II 25; IX 18s). Esta posición es de índole escatológica, por cuanto que gracias a ella es admitido en la comunidad escatológica y al propio tiempo en el ámbito de las entidades celestes: «Purificaste al espíritu convertido de gran culpa, para que se colocara en su puesto con la hueste de los santos y entrara en la unión con la comunidad de los celestes» (1 QH III 21s; XI 13; 1 QS XI 12 y 16). Mientras que el injusto ha perdido su puesto, vacila y cae, el piadoso se sobrepone a la vacilación y al traspié y recibe su puesto para conservarlo siempre ante Dios (cf. 1 QS XIV 6-8). Obtener un puesto semejante supone la iluminación gracias a la revelación de la voluntad y los arcanos de Dios; Dios hace desaparecer todos los pecados del corazón del hombre, «para llevarle a la Alianza consigo, y para que esté ante ti en un perpetuo lugar en la luz de la iluminación para siempre» (1 QH XVIII 28). Aquí hace suya el Maestro de la comunidad de Qumrán una noción que se advierte también en el judaísmo helenístico —por ejemplo, en Filón— y que cobra importancia en la parenesis cristiana primitiva [202], que nos re-

[201] Cf. sobre esto W. Grundmann, ThWB VII, esp. 642-645; W. Michaelis, ThWB V, 164: «En el NT también se transfiere πίπτω a la esfera ético-soteriológica, lo que todavía no ocurre en los LXX», pero ¡sí en Qumrán!

[202] Cf. W. Grundmann, *Stehen und Fallen im qumranischen und neutestamentlichen Schrifttum,* en *Qumran-Probleme* (cf. nota 161) 147-166.

mite a importantes nociones de la filosofía griega y de la teología mistérica, de gran trascendencia en el mundo helenístico [203]. El pensamiento griego concibe al *homo erectus* como un fenómeno antropológico fundamental; el hombre es hombre por estar en pie y derecho. Como *homo erectus* es *homo illuminatus;* la iluminación la obtiene, según la teoría de la filosofía griega (Platón), mediante su razón; según la teología helenística de los misterios, mediante la revelación. El judaísmo helenístico combina estas nociones filosóficas con la doctrina bíblica de que el hombre ha sido creado a semejanza de Dios. En Qumrán se ve a ese *homo erectus* vacilando, dando traspiés, cayendo; gracias al Maestro, quien se deja enseñar por él obtiene su posición erguida en la unión, lo que implica a la vez la introducción en su posición celestial eterna ante Dios.

En estos contextos se advierten reiteradamente dos alusiones: una a la Alianza de Dios y otra a la comunidad, que se llama «unión». Gracias a la noción de Alianza, la concesión de la gracia, que se le presenta al hombre piadoso de Qumrán como una elección, queda referida a la Alianza que entabló Yahvé con Israel. Con ello se recoge la gran promesa del segundo Isaías, cuyo siervo de Dios coopera a la realización de la Alianza de Dios con el pueblo: «Mi gracia no se apartará de ti y la Alianza de mi paz no se vendrá abajo» (Is 54,10). El Maestro de Justicia de Qumrán se mantiene firme en la Alianza de Dios (1 QH II 22 y 28), pues «tú has iluminado mi rostro a tu Alianza» (1 QH IV 5); por ello «se alegra mi corazón en tu Alianza» (X 30). Exhorta a la conversión a ésta: «convertíos en la unión a su Alianza» (1 QS V 22); dicha Alianza en la unión es, por tanto, una «Alianza de la conversión» *(Dam.* XIX 16). El espíritu de la verdad que guía a los convertidos está destinado a «dar comprensión a los justos en el conocimiento del Altísimo y a enseñar la sabiduría de los hijos del cielo [204] a los que siguen un camino perfecto. Pues Dios les ha elegido para una Alianza eterna (1 QS IV 22); son éstos los «que no andan por el camino de la maldad», «pues ésos no serán contados en su Alianza» (1 QS V 11). El hombre piadoso de Qumrán se sabe llamado constantemente a la Alianza y, en consecuencia, repite todos los días su pertenencia a la misma; «con la aparición del día y de la noche entrará en la Alianza de Dios» (1 QS X 10). El Documento de Damasco relaciona esta alianza en la unión con la Alianza con los Patriarcas, destacando de una manera especial a Abrahán *(Dam.* XII 11); pues la unión estriba en el recuerdo de Dios de su Alianza con los antepasados *(Dam.* I 4; IV 9; VI 2); esta Alianza fue rota por los padres (I 20), por lo cual fueron víctimas de la maldición y de la venganza de la Alianza (I 17; III 10s). Los padres fueron miembros de la Alianza y amigos de Dios (III 4). Luego Dios estableció de nuevo la Alianza, de tal manera que el Documento de Damasco puede hablar de una Alianza nueva, es decir, renovada, que Dios entabló con ellos en el destierro del desierto, «en la tierra de

[203] Cf. el trabajo de Wlosok mencionado en la nota 151.

[204] Esto sucede en la literatura apocalíptica; por ejemplo, en el *Apocalipsis* de Henoc.

Damasco» (*Dam.* VI 19; VIII 21; XIX 23; XX 12; 1 QpHab II 3)[205]. Aquí debieron de intervenir promesas como las de Jr 31,31-34 y Ez 36, 25-27. De ahí que confiesen los hombres de Qumrán: «Dios, Padre nuestro, alabamos tu nombre por siempre. Nosotros somos el pueblo (eterno), entablaste una Alianza con nuestros padres y la has establecido para su descendencia por los tiempos de la eternidad» (1 QM XIII 7s). Saben que «con el amor con el que Dios amó a los antepasados que le (dieron testimonio) ama a aquellos que vienen detrás, pues para ellos tiene validez la Alianza de los padres» (*Dam.* VIII 18). Se denominan «el pueblo de los santos de la Alianza» (1 QM X 10).

Y los miembros de la Alianza están obligados por ella a la observancia de la Ley. En *Dam.* VII 5 se habla de las «obligaciones de la Alianza de Dios»; en 1 QS X 10 se pone en paralelo el pensamiento diario de la Alianza: «A la caída de la tarde y al amanecer hablaré de sus leyes». El propósito de la comunidad de Qumrán es el de «inducir a todos los de buena voluntad a cumplir las leyes de Dios en la Alianza de la gracia (1 QS I 7s).

La Alianza tiene su plasmación histórica y terrena en la comunidad de Qumrán, que se da a sí misma el nombre de *yaḥad* (unión). Por consiguiente, «entrar en la Alianza» significa «entrar en la unión» (1 QS I 8; I 16 par.; II 10.12; 1 QH IV 24: los que se asociaron (en unión) a tu Alianza; 1 QS III 11s; V 20; etc. La comunidad, por consiguiente, es la «unión de la eterna Alianza» (1 QS V 5.7.8). Mientras que en el antiguo Israel el pueblo entero era el pueblo de la Alianza de Yahvé, aquí se ha transformado el pueblo de la Alianza en una comunidad organizada que erige su concepción de la Alianza en una ley de separación dentro del pueblo. En consecuencia, deben segregarse «todos los que no son contados en tu Alianza» (1 QS V 20).

La organización de la unión revela a partir de este momento su estructura sacerdotal y deja ver los fundamentos sacerdotales de la teología, tal como estaba viva ésta en la Alianza en la unión. Es evidente que fue la cuestión del sumo sacerdote lo que condujo a la escisión de los asideos. La gran fiesta anual de la unión es la fiesta de la renovación de la Alianza[206]. En su celebración se manifestaba la superior jerarquía de los sacerdotes y levitas (1 QS II 20-23). La dirección de la Alianza de la unión corresponde a los «sadoquitas, los sacerdotes», que son los llamados «defensores de la Alianza», ante quienes es responsable toda la unión (1 QS V 2.3.9); en su calidad de «defensores de la Alianza» son los «indagadores de la voluntad de Dios» (V 9). En la comunidad se debe acatar la autoridad de los hijos de Aarón (V 21). El carácter sacerdotal de esta comunidad se evidencia en sus estatutos: debe ser «un lugar del Santísimo para Aarón por todo el conocimiento del derecho para la Alianza

[205] Damasco tiene aquí probablemente el mismo significado que la referencia a Is 40,3 (1 QS VIII 13-14, IX 19-20) en el Manual de disciplina; cf. O. Betz, *op. cit.* (cf. nota 188) 155-158. También «la emigración del desierto» de 1 QM I 2 se pone en relación con Is 40,3.

[206] Sobre esto cf. *supra*, pp. 221ss.

y por la ofrenda del grato aroma de los sacrificios; una casa de perfección y de verdad en Israel para establecer la alianza de acuerdo con las leyes eternas» (1 QS VIII 8s; cf. V 5s y XI 6). El Templo está impurificado, la Alianza ha sido quebrantada con el establecimiento de un sumo sacerdocio no sadoquita y los sacrificios han perdido su valor. Por ello se aparta la comunidad del culto del sacrificio y se crea para sí misma, con su modo de vida y el servicio de Dios, sacrificios y expiación (*Dam.* VI 12; 1 QS VIII 8-10; IX 3-5). En Qumrán se ha edificado con hombres vivos una casa espiritual que es el verdadero Templo. En él se reúnen los hombres que, cuando se cumpla el tiempo, asumirán también el culto real del Templo (1 QM II 5; *Dam.* XI 18-20). Los fragmentos de 1 QS, que corresponden a una descripción de la nueva Jerusalén, implican una visión del tipo de la de Ez 40-48, que describe el nuevo Templo de Jerusalén; expresan la esperanza en la renovación futura de un culto puro del Templo. El hecho de ser la comunidad de Qumrán plantación y edificación de Dios [207] es fundamental para comprenderla. La comunidad entera, que se da a sí misma el nombre de «los santos», tiene carácter sacerdotal. Sus miembros se revisten durante las comidas de las blancas vestiduras sacerdotales, documentando así su índole sacerdotal (Josefo, *Bell.* II 8, 5).

Importancia especial reviste para la oposición de Qumrán a la jerarquía del Templo la cuestión del calendario, que separó también a los esenios de los fariseos. Los moradores de Qumrán, siguiendo la pauta de los asideos, hacen el cómputo del tiempo de acuerdo con el año solar, como lo atestigua ya el Libro de los Jubileos (6,22-38; cf. también Hen[et] 74,10; 82,6) y lo confirma un calendario solar hallado en 4 Q [208]. El número de las vigilancias sacerdotales se acomoda también, según 1 QM II 1-2, al año solar. El sol es la obra más excelsa de Dios, que rige el día y el año a los esenios y les convoca a la súplica de Dios (Josefo, *Bell.* II 8, 5). La división en trescientos sesenta y cuatro días permitía empezar siempre el año en miércoles, el día de la creación del sol, según Gn 1, 14-19, cayendo los días festivos en miércoles, viernes o domingo, pero nunca en sábado. El calendario, por tanto, contribuye a la estricta santificación del sábado, pues así ya no queda oscurecido éste por ninguna festividad. En el Templo, por el contrario, se computaba el año de acuerdo con las fases lunares. Se pretendía así extirpar cualquier resonancia de un culto pagano al sol. Fue el Maestro de Justicia quien probablemente lograría imponer de forma definitiva el calendario solar, de suerte que la cuestión del calendario contribuyó esencialmnte a la separación de los esenios. De esta manera hubo calendarios distintos en el Templo y en Qum-

[207] Cf. J. Maier, *op. cit.* II (cf. nota 5) 93s, así como *supra*, pp. 251s.

[208] Sobre esto cf. los trabajos de A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân. Ses origines bibliques:* VT 3 (1953) 250-264; íd., *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine:* VT 7 (1957) 35-61; J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character:* VT 5 (1955) 34-76; K. G. Kuhn, *Zum heutigen Stand der Qumranforschung:* ThLZ 85 (1960) 654-658; A. Strobel, *Zur kalendarisch-chronologischen Einordnung der Qumran-Essener:* ThLZ 86 (1961) 179-184; G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 53-56.

rán, lo que posiblemente tiene su importancia para explicar las diferencias entre los Sinópticos y Juan en la datación de los acontecimientos de la Pasión.

El carácter sacerdotal de la teología y de la organización de la vida en Qumrán se manifiesta sobre todo en el hecho de que se hicieran más rigurosos los preceptos de pureza sacerdotal y obligatorios para todos los miembros del grupo, de suerte que la comunidad entera presentara un carácter sacerdotal. Esto, empero, no significa que se suprimieran las diferencias jerárquicas entre los sacerdotes y los laicos dentro de la comunidad [209].

La pureza de los «muchos» (cf. 1 QS VII 16.19; VIII 17), una designación para el total de la comunidad (cf. para el origen de la expresión «los muchos» Jr 53,11; Dn 11,33; 12,3), se preservó con las correspondientes regulaciones, sobre todo con las rigurosas normas para la admisión de miembros. Antes del ingreso en la orden, el aspirante debía pasar fuera de ella por un año de prueba, en el que debía vivir en la fidelidad a la Ley y después por un noviciado de dos años (cf. Josefo, *Bell.* II, 8, 7; 1 QS VI 13-23). El primer año se compulsaba la seriedad de los propósitos del novicio y se le adoctrinaba en los preceptos de la comunidad. Durante este tiempo vivía, por decirlo así, en el umbral, de acuerdo con las normas de la misma. Conservaba sus propiedades y todavía no podía tomar parte en las asambleas plenarias ni en las comidas sagradas de la comunidad. Después de este período, si se le estimaba digno de la comunidad, sus bienes pasaban a la administración de ésta, pero se le mantenía apartado todavía de la propiedad común. Sus capacidades y su trabajo pertenecían ya a la comunidad. Cuando, al término del noviciado, es admitido, «entonces se le inscribe en el orden de su rango entre sus hermanos, para la Ley, el derecho, la pureza y la participación de su hacienda, y su consejo y su resolución pasan a ser propiedad de la unión» (1 QS VI 22s). Desde ese momento puede tomar parte en las comidas comunes; pues todavía el último año del noviciado le estaba prohibido el «beber de los miembros perfectos» (VI 20).

Al ser aceptado, lo que probablemente tenía lugar durante la fiesta de la renovación de la Alianza de Qumrán, «tenía que pronunciar un tremendo juramento a los miembros de su orden» (Josefo, *Bell.* II 8, 7), cuyos términos los reproduce al detalle Josefo, el cual, según la *Vita* 2, pasó personalmente algún tiempo en un grupo esenio. Este juramento, según 1 QS V 7-11, tenía por objeto el de «entregarse a la Ley de Moisés, en todo lo que ésta había prescrito, de todo corazón y con toda el alma»; se incluye aquí el mostrarse dispuesto a «separarse de todos los hombres perdidos, que caminan por el camino del ateísmo». En esto se manifiesta el carácter esotérico de la comunidad de Qumrán. Queda prohibido tener trato comercial y sostener cualquier conversación sobre cuestiones de la

[209] Cf. J. Hempel, *Die Stellung des Laien in Qumran*, en *Qumran-Probleme* (cf. nota 161) 193-217.

interpretación de la Ley en Qumrán, así como compartir la mesa con quienes no pertenecen a la orden y el aceptar cualquier regalo de su parte (cf. 1 QS V 14-17); esto se justifica con la advertencia de que «el hombre santo no se apoya en obra alguna de la nada, pues nada son todos los que no conocen su Alianza» (1 QS V 18s). Los esenios tenían una doctrina secreta en la que eran introducidos gradualmente los miembros de la comunidad. Se les exigía entre sí franqueza sin rebozo dentro de la orden y silencio absoluto de cara al exterior (1 QS VIII 10-12; IX 17-19; Josefo, *Bell.* II 8, 7; *Dam.* XV 10-11).

La organización de la comunidad se ajusta a la división del campamento y del ejército de Israel, en millares, centenares y decenas, de acuerdo con criterios estrictamente jerárquicos (1 QS II 14s; 1 QM IV 1-5). Josefo (*Bell.* II 8, 10) habla de cuatro clases. En dicha organización desempeñaban un papel especial los sacerdotes y los levitas (1 QS VI 3-4; *Dam.* XIII 2-3); pero también se habían previsto en ella ministerios para los laicos. Evidentemente, la orden estaba gobernada por una comisión de doce miembros laicos y tres miembros sacerdotales (1 QS VIII 1). En la comunidad cada uno tenía su rango y ocupaba un puesto, que se fijaba según su edad, conocimientos y eficacia (cf. 1 QS VI 8-13; V 23-24). Entre sí observaban estricta compostura y prestaban obediencia total a sus superiores. Cualquier falta contra éstos y contra los preceptos se castigaba con rigor. En la Regla de la Comunidad se encuentra una ley penal en toda forma (1 QS VI 24-VII 22), y también contiene el Documento de Damasco disposiciones penales (*Dam.* XIV 18-22)[210]. El consejo de la comunidad tenía atribuciones judiciales sobre los miembros de ésta (Josefo, *Bell.* II 8, 9; *Dam.* IX 9-10; X 10). De relevante importancia es la garantía legal del respeto y mutuo amor de los miembros de la orden. La mencionada ley penal enumera expresamente las faltas mutuas de los miembros de la orden; el mutuo amor se encarece también en otros pasajes de los escritos de Qumrán. Reposa en el trasfondo sombrío del odio preceptivo a los enemigos de la comunidad de la orden y a cuantos están fuera de ella. Quien pertenece a la orden está obligado a «amar a todos los hijos de la luz, a cada uno según su suerte en la comunidad de Dios, y a odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada cual según su culpa en la venganza de Dios» (1 QS I 9-11; también I 3s). La reaparición del aserto en 1 QS I 3s, en 1 QH XVII 24 y en *Dam.* II 15 permite concluir que nos hallamos aquí frente a un dogma fundamental de los moradores de Qumrán: amar a todo lo que ama Dios y odiar a todo lo que Dios odia. Su formulación en 1 QS I 9-11 evidencia que el odio no llega al extremo de impelir a tomar por sí mismo represalias y venganza, sino que el cumplimiento de éstas se deja en manos de Dios (1 QS X 17-18). Los «hijos de la luz» no tomarán parte en la venganza y en las represalias hasta la guerra apocalíptica. Aparte del Rollo de la Guerra, lo manifiestan así algunos pasajes de Hen(et) (cf. especialmente 98,1-99,16). Expresión de

[210] Cf. Cl.-H. Hunzinger, *Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran*, en *Qumran-Probleme* (cf. nota 161) 231-247.

este odio es la ceremonia de la maldición durante la fiesta de la renovación de la Alianza (1 QS II 4-III 6).

Importancia fundamental para la pureza de la comunidad tienen los lavatorios y los baños rituales. Sin embargo, se discute si el ingreso en la comunidad iba unido a un bautizo semejante al de los prosélitos [211]. Para la purificación era preciso emplear agua limpia (*Dam.* X 11-13). De especial trascendencia es la purificación anterior a la comida, que representa el punto culminante de la vida comunitaria (cf. Josefo, *Bell.* II 8, 5). Empero, la purificación carece de valor si no va unida a la conversión y a la purificación del corazón por el Espíritu Santo. Los hombres de Qumrán se esforzaban, pues, por la purificación y santificación del hombre entero, por dentro y por fuera (1 QS III 4-9; V 13-14). Las cisternas, los baños y las conducciones de agua en el complejo de Qumrán subrayan gráficamente la importancia de la purificación de esta colectividad.

Decisivo para su conservación es el afán comunitario. «Colectivamente deben comer, colectivamente deben alabar y colectivamente deben aconsejarse» (1 QS V 2-3). La manifestación de este colectivismo es la falta de propiedad privada y la administración común de los bienes de la comunidad. Todo el que llega a ella se integra en ella y todo lo que posee en bienes materiales y espirituales o en capacidades lo aporta para su utilización común. Por eso son los «pobres en espíritu», es decir, los dispuestos a aceptar voluntariamente la pobreza (1 QM XIV 7). Su falta de propiedad privada les permite denominarse los «pobres de Israel», una autotitulación que reaparece en diversos escritos (4 QpPs 37 II 10: «comunidad de los pobres»; 1 QH II 31s; V 22; 1 QM XI 7-9.13; XIII 14; 1 QpHab XI 3.6.10). Con ella se aplican lo que los Salmos y los Profetas, especialmente el segundo Isaías, dicen de los pobres y la promesa que les ha sido dada: los pobres son los amados de Dios [212]. El colectivismo evidencia lo que se confirma mediante un análisis de la noción de Alianza, a saber: que la Alianza de Dios con la comunidad es en todos los aspectos una firme relación mancomunada de ordenaciones bajo la Ley de la Alianza, cuyo rigor se acentuaba de un modo radical en Qumrán [213]. Con ello, los hombres de Qumrán continuaban tradiciones del antiguo Israel y de los Profetas, pues la Alianza en el antiguo Israel y también en la predicación de los Profetas es una ordenación jurídica y social que regula y vincula la vida del pueblo de la Alianza [214].

El estudio de la Torá tuvo una especial trascendencia en su colectividad. La unidad fundamental de la orden es la decena, y así como no puede faltar en ella el sacerdote, también ha de tener una persona «que constantemente investigue noche y día la Ley» (1 QS VI 6-7). Todos los miem-

[211] Cf. O. Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament:* «Revue de Qumrân» 1 (1958) 213-234.

[212] Cf. E. Bammel, ThWB VI, 896-899, esp. 888-902; G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 59-62.

[213] Cf. sobre esto H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I. *Das Spätjudentum.*

[214] Cf. L. Pákozdy, en *Qumran-Probleme* (cf. nota 161) 280s.

bros, llamados «los muchos», es decir, la totalidad, están obligados al estudio de la Ley. «Los muchos han de velar en común un tercio de todas las noches del año, para leer en el libro e investigar el derecho y alabar en común» (VI 7-8). El punto culminante de su vida comunitaria es la comida colectiva. Josefo (*Bell.* II 8, 5) llama la atención sobre su carácter cultual y sacramental. Se encaminan, dice, a la comida, purificados, «como si fueran a entrar en un santuario». Parece, por consiguiente, que ocupó el puesto del sacrificio cultual en el Templo. En 1 QS VI 4-5 se dice de ella: «Si preparan la mesa, para comer o beber vino, primero extiende la mano el sacerdote, para bendecir al principio el pan o para beber el vino»[215]. Este aserto parece relativamente trivial; pero debe pensarse que describe un proceso esotérico, la exposición y la realización de la comunidad de la Alianza, y que en un apéndice a la regla de la orden se expone la organización escatológica de la vida israelita, en la que se habla del banquete escatológico de Israel. La conexión entre el apéndice y la regla de la orden sugiere que en la organización de Qumrán se refleja la organización escatológica de la vida y que es aquélla la organización actual de la comunidad escatológica, ya que el apéndice parte del supuesto de que al final de los días todo Israel se incorporará a la comunidad dirigida por los hijos de Sadoc (1 QSa I 1s). Las disposiciones de este gran banquete corresponden al de la comunidad (cf. 1 QSa II 17-22). La comida se compone, según se menciona expresamente, de pan y vino; los hallazgos en Qumrán de depósitos con huesos de animales permiten concluir que también se tomaba carne. La prohibición de la bebida a los novicios (1 QS VI 20) induce a pensar que se atribuía una especial importancia cultual a la comida con vino y, por tanto, al propio vino.

De la exposición global de la doctrina y de la vida de los esenios de Qumrán se adquiere el convencimiento de que tanto la una como la otra estaban determinadas por consideraciones escatológicas[216]. Da la impresión de que hubo dos puntos primordiales en la expectación escatológico-apocalíptica. Corresponde uno a la época de Antíoco IV Epífanes y cooperó especialmente a la independización de Jerusalén y del culto del Templo y a la emigración al desierto. Testimonio suyo es el apocalipsis de Daniel, que ilustra la importancia adquirida por Is 40,3; pero también parece que influyó de una manera decisiva Ez 47,1-12. Como comunidad del tiempo final, la comunidad ha de constituirse en el desierto que se hace fértil. El otro punto principal, si 1 QpHab corresponde a la época de Alejandro Janeo o poco después, parece que debe colocarse en la misma época. En cualquier caso, el profeta Habacuc es tenido por un hombre al que Dios le ha revelado «lo que (entonces) sobrevendrá al último linaje, pero no le reveló el cumplimiento del tiempo»; por el contrario, al Maestro de Justicia «le ha revelado Dios todos los secretos de las palabras de

[215] La última frase se repite todavía una vez en 1 QS, lo que verosímilmente ha de considerarse como una disografía del copista.

[216] Para la escatología judía, cf. los trabajos de P. Volz, W. Bousset y H. Gressmann, y para Qumrán, sobre todo la escueta exposición de K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Basilea 1958) 73-106.

sus siervos, los Profetas» (1 QpHab VII 1-5). En ambos casos, la expectación quedó defraudada: el fin no sobrevino, la historia prosiguió su curso. De ahí que surgiera el problema de la demora del fin, al que era preciso dar una solución [217]. La orientación que da sobre el mismo 1 QpHab VII 7-8 dice así: «Su sentido es que el tiempo se demora y se hace más largo de lo que dijeron los Profetas, pues los misterios de Dios son maravillosos»; y más adelante: «Su sentido alude a los hombres de la verdad, a los cumplidores de la Ley, cuyas manos no se apartan del servicio de la verdad, aun cuando sobre ellos se demore el tiempo final. Pues todos los períodos de tiempo vendrán por su orden, tal como él los ha establecido en los arcanos de su inteligencia» (1 QpHab VII 11-14). El mismo problema preocupó a la literatura de Henoc (Hen[et] 93,8-10; 91,12-17; cf. además 90,9-34). Si, de acuerdo con 1 QpHab II 7, la doctrina del Maestro es aplicable al último linaje, lo es, según *Dam.* I 11-12, «a los últimos linajes», a quienes les será manifestado «lo que hará Dios en la última generación a la comunidad de los apóstatas». Uno de los puntos de vista decisivos que se derivaban de esta demora del fin consistió en que los hombres de Qumrán contaban con el progresivo empeoramiento de la situación de la humanidad, conforme se aproximaba el final, y con una opresión cada vez mayor de los justos. La época actual es la época del dominio de Belial (1 QS I 18) y una época de sacrilegio (1 QpHab V 7s).

El hecho de ser limitada la duración del dominio de Belial, de haber tenido lugar la renovación de la Alianza y de existir, en consecuencia, la comunidad de la Alianza, determina el pensamiento escatológico de Qumrán bajo el signo de la defraudación en la expectación del fin. El período que media entre el presente y el fin demorado exige paciente fe en el Maestro de Justicia; Hab 2,4 se interpreta en el sentido de que «a todos los cumplidores de la Ley en la casa de Judá» los salvará Dios «de la casa del juicio por su esfuerzo y su fidelidad al Maestro de Justicia» (1 QpHab VIII 1-3). La fidelidad al Maestro se aferra a su interpretación de la Ley. Al propio fin le antecede —y esto es también una muestra del intento de resolver el problema de la demora del fin— la guerra escatológica de venganza, descrita en el libro de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas, una obra cuya peligrosidad se puso al descubierto por entero durante la guerra judaica. En ningún lugar se manifiesta tan palmariamente como en éste la distancia que separa el mensaje de Jesús del mundo de las representaciones de Qumrán, a pesar de las diversas coincidencias de otros lugares. En efecto, en el Rollo de la Guerra se evidencia de una manera muy clara el ya mencionado espíritu de la venganza, como permite reconocerlo la súplica del sacerdote antes de la batalla (1 QM XII 10-14). La guerra durará cuarenta años; el número de cuarenta se encuentra frecuentemente en los escritos veterotestamentarios, apo-

[217] Cf. A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff* (Leiden 1961) esp. 7-19.

calípticos y neotestamentarios. La guerra transcurre con alternativas en sus primeras fases, con victorias y derrotas de ambas partes, hasta que inclinan definitivamente la balanza la intervención de Dios y la de sus propios ángeles, que no le dejan ya al enemigo oportunidad alguna de triunfar [218].

Si en el Rollo de la Guerra nos encontramos con una pieza de mesianismo bélico, el poeta de los himnos habla de las catástrofes cósmicas que preceden al fin (1 QH XIII 13-36) y de los estragos que, una vez terminadas éstas, hace también sobre la tierra la guerra de las huestes del cielo hasta la aniquilación. Se espera una nueva creación, pues Dios ha establecido, como dice 1 QS IV 24s, la verdad y el derecho, el desafuero y la insensatez «por cierto tiempo y hasta la nueva creación». Si a los que cometen desafuero les espera el infierno, descrito con colores que heredaron las formas apocalípticas del cristianismo, a los que cumplen el derecho les espera el gozo celestial. Quienes cometen desafueros «son conducidos por todos los ángeles de la perdición a multitud de aflicciones, a la aniquilación eterna por la furia vengadora de Dios, al espanto continuo y al vilipendio eterno con el oprobio de la aniquilación en el fuego de las tinieblas» (1 QS IV 12-13); en cambio, se dice de los que cumplen el derecho que serán conducidos a «la salvación y a una inmensa paz en larga vida, a la fecundidad de su simiente con todas las bendiciones perdurables, al gozo eterno en vida sempiterna y a la corona de gloria con vestimenta de esplendor en luz eterna» (1 QS IV 6-8). Aquí se patentiza cómo se describe la vida perdurable con los colores terrenos de un mundo transformado maravillosamente (cf. especialmente Hen[et] 10,16-22) y cómo se cumple en éste la esperanza de eternidad de una forma que, en último término, no es equilibrada. Idénticas representaciones se pueden extraer de la literatura de Henoc y de otros apocalipsis (cf. también Josefo, *Bell.* II 8, 11; Hipólito, *Ref.* IX 27). También se encuentra la especulación apocalíptica de la gloria divina de Adán antes de la caída, cuando se dice de los elegidos para la eterna Alianza: «Suya es toda la gloria de Adán» (1 QS IV 23) [219]. En lo tocante a la idea de la resurrección, cuando se acepta en Qumrán, lo que sucede de un modo muy vacilante (cf. 1 QH XI 12; Hen[et] 92,3; varias veces en Test. XII, por ejemplo, Judá 25,4; Zabulón 10,1-3), se la estima más bien un revivir del justo en una existencia maravillosa en la tierra, en tanto que la noción de una vida eterna de índole totalmente diversa, tal como aquella de que se habla en Mc 12, 24-27, no se concibe con nitidez. Esta peculiaridad la comparte la literatura de Qumrán con la apocalíptica en general, en la que pugnan entre sí las representaciones analógicas con la existencia terrena y las de índole espiritual que reposan en la transformación en algo completamente nuevo.

[218] A los enemigos se les designa con frecuencia como *kittim;* sobre esto cf. K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer,* 83-88; A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 367-379.

[219] Sobre las especulaciones de los judíos antiguos en torno a Adán, cf. E. Brandenburger, *op. cit.* (cf. nota 154) 68-157; J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen* (Gotinga 1960) 15-51.

La «ordenación para toda la comunidad de Israel al final de los días» (1 QSa) pertenece a las representaciones escatológico-apocalípticas analógicas de la existencia terrena.

Es digno de observarse, sin embargo, en todo este ámbito de representaciones la conexión, reiteradamente mencionada, entre la comunidad terrena y el mundo celestial. Es algo conocido y que está demostrado por los escritos apocalípticos, al menos por los de origen esenio, que los esenios tuvieron un gran interés por el mundo de los ángeles (cf. Josefo, *Bell.* II 8, 7)[220]. El puesto que obtienen gracias al perdón de Dios es un puesto entre los seres celestes (1 QH III 21-22; XI 10-14), en cuyo círculo es introducido el justo. En los escritos de Qumrán hay varias expresiones con las que se les denomina, por ejemplo, «ángeles del rostro», «espíritus de la santidad», «héroes de la fuerza», «hijos del cielo», «huestes del cielo», etc. Están presentes en la comunidad del tiempo final; la exclusión entre ellos de los tullidos, de los ciegos, sordos, mudos y la de aquellos afectados de mácula visible, así como la de los ancianos caducos, se fundamenta así: «Los ángeles santos están en la comunidad» (1 QSa II 3-9)[221]. Lo mismo hay que decir de la guerra escatológica (1 QM VII 3-6). Iluminados por el conocimiento que tienen los ángeles, los justos forman con ellos una comunidad y en alianza con ellos tienen la firme esperanza de vencer en la guerra escatológica (1 QM XII 1-5). El culto divino de la comunidad es una anticipación escatológica de la comunidad entre los celestes y los terrestres; la comunidad conoce una liturgia celestial que confiere una regulación celestial a su propio culto divino; muestra puntos de contacto con la literatura rabínica de la Merkabá, que se funda en las visiones de Ezequiel. Aquí se advierten elementos gnósticos que indican los componentes judíos en el desarrollo de la gnosis.

Al círculo de las nociones escatológico-apocalípticas pertenece la cuestión del Mesías, a la que dieron los moradores de Qumrán una forma peculiarmente suya[222]. Fundamental para la doctrina del Mesías de Qumrán es 1 QS IX 11, donde se dice: «... hasta que llegue el Profeta y los Mesías de Aarón y de Israel». Según esto, se establece una distinción entre los Profetas y el Mesías sacerdotal procedente de Aarón y el Mesías rey procedente de Israel. Se confirma esta distinción en 4 QTest, en donde se refiere Dt 18,18s a los Profetas, Nm 24,15-17 y Dt 33,8-13 a los dos Mesías de Aarón y de Israel, en tanto que en 4 QFlor 2 Sm 7,11-14 se aplica al retoño de David, que es idéntico al Mesías rey; de él se dice: «Aparecerá con los maestros de la Ley» (4 QFlor 11s). Siendo así, posiblemente se identifica al Profeta con el Maestro de Justicia, de forma que

[220] Sobre esto cf. la liturgia del sábado en A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 356-362.

[221] Cf. también J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (París 1957) 76s: el fragmento 4 QD[b], perteneciente a *Dam.* XV 15-17, prohíbe acoger en la comunidad a los «necios, insensatos, locos, mentecatos, ciegos, inválidos, cojos, sordos».

[222] Sobre esto cf. especialmente A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Neukirchen 1958), donde se ofrece más bibliografía sobre esta cuestión.

aquél haya hecho su aparición en la persona de éste[223]. Parece sugerirlo así el hecho de que, en 1 QpHab VII 4s, Dios le haya comunicado todos los secretos de sus siervos, los Profetas; asimismo se le describe en *Dam.* I 11s como profeta. El Documento de Damasco tal vez hable del Mesías de Aarón y de Israel (*Dam.* XIV 19) y unifique ambas figuras del Mesías en XIX 35 y XX 1 con el Maestro de la unión; se dice de los apóstatas de la Alianza renovada que no serán contados en la comunidad del pueblo «desde el día de la visitación del Maestro de la unión... hasta la aparición del (Mesías) de Aarón y de Israel» (cf. XX 13s: «Y desde el día en el que el Maestro de la unión fue arrebatado...»). El mismo escrito refiere Nm 24,15-17 al Maestro de la Ley, que se unifica con la estrella de Jacob —con lo que, a diferencia de la interpretación del bastón en VI 7, podría suponerse una identificación del Maestro de Justicia con el Mesías sumo sacerdote— y se refiere el cetro de Israel al futuro Mesías rey que dirige la guerra mesiánica (VII 18-21). Si la muerte del Maestro de la comunidad se puede deducir claramente del Documento de Damasco, al propio tiempo espera este escrito la aparición del Maestro de Justicia al final de los días (VI 10s) y exhorta a obedecer su voz (XX 32). En este lugar surgen interrogantes: ¿Hay que identificar al Maestro de la comunidad con el Maestro de Justicia o se deben diferenciar ambos? ¿Se estimaba que el Maestro de Justicia escatológico al final de los días era el Maestro de la comunidad o de la Justicia resucitado, al igual que se promete en Mal 3, 23s el regreso de Elías, con lo que posiblemente se identifican el Maestro de Justicia y Elías? Queda también en pie la cuestión de si el Maestro de la comunidad o de al Justicia murió de muerte violenta o natural[224]. Los textos existentes no permiten emitir un juicio decisivo en estos problemas. No obstante, parece como si el Documento de Damasco reconociera tres figuras: el Maestro de Justicia escatológico, el Mesías sumo sacerdote procedente de Aarón y el Mesías rey procedente de Israel, si es que no deben identificarse las dos figuras primeras. Esto está en estrecha conexión con la imagen del Mesías del «Testamento de los doce Patriarcas». En él se habla de un profeta mesiánico sacerdotal (Test. XII Leví 2,10), del Mesías sumo sacerdote (Test. XII Leví 18; Rubén 6,8) y del Mesías rey (Test. XII Simeón 7,1s; Judá 21,1-3), manifestándose claramente en los citados lugares la prelación del Mesías sacerdotal con respecto al Mesías rey. Lo comprueba 1 QSa II 11-21. Ambos tienen su séquito: uno, sacerdotal; el otro, militar; en tercer lugar, se mencionan los jefes de familia y los sabios de Israel. De Test. XII Leví 18 y de 4 QFlor 10s queda claro que ambas figuras del Mesías reciben la designación de «hijo de Dios». El Mesías sacerdotal elimina los pecados, abre el paraíso y domina a Belial, en tanto que el Mesías rey libera la tierra santa y establece el impe-

[223] Van der Woude, *op. cit.* (cf. nota 222) 75s, 84-88, discute las posibles relaciones del Maestro de Justicia sufriente con el Taʿeb de los samaritanos y con el sufriente Messias ben Joseph de los rabinos; sobre esto cf. J. Jèremias, ThWB V, 685-698.

[224] Cf. A. Dupont-Sommer, *op. cit.* (cf. nota 167) 153, nota 2, 335-345; E. Stauffer, *Jerusalem und Rom,* 128-132; G. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 173) 268-307.

rio de Israel (Test. XII Leví 18; *Dam.* VII 20s). El ámbito de la soberanía del primero es el cielo, y el del segundo, la tierra (Test. XII Judá 21,3). Con ello se pone una vez más de manifiesto que se consideraban correlativas la comunidad celestial y la terrestre. Hay que contar con la posibilidad de que se haya de ver en el Misael del Rollo de la Guerra la encarnación de la fuerza heroica de Dios (cf. 1 QM XVII 6-8 juntamente con XIII 9s); una figura mesiánica del tipo de la del Hijo de hombre en Dn 7,13 y de las partes figuradas de Henoc [225]. En ese caso, la correlación entre los hechos históricos terrestres y las representaciones celestiales escatológicas conduciría a una duplicidad correlativa en las representaciones mesiánicas. En la prelación del Mesías sacerdotal con respecto al Mesías rey se muestran los fundamentos teológico-sacerdotales de la comunidad de Qumrán, que anteponían la Alianza de Pinjás a la Alianza de David, y al propio tiempo la protesta contra la usurpación asmonea del sumo sacerdocio y la realeza; de Juan Hircano dice Josefo *(Ant.* XIII 10, 7): «Dios le dignificó con los tres bienes más altos: la soberanía de su pueblo, la dignidad del sumo sacerdocio y el don de profecía. La divinidad habitaba en él y le otorgó un conocimiento de las cosas futuras». Josefo ve unidas en el asmoneo Juan Hircano la dignidad real, la sacerdotal y la profética. A esto se opusieron los hombres de Qumrán; se atenían firmemente a las nociones bíblicas de un Mesías sacerdotal y un Mesías profético, tal como se habían prefigurado en la Alianza de Pinjás y de David y se contenían en la profecía de un Zacarías (Zac 4,11-14) [226].

La conciencia escatológica de la comunidad de Qumrán determina su interpretación de las Escrituras y el uso que hace de ellas [227]. Para sus doctores de la Ley sacerdotales había junto a la Torá una revelación relativa a ésta, que era necesaria para entender la Torá en su pleno sentido. Esta revelación iba ligada al *kairos* de cada momento; en las siempre cambiantes situaciones se iba aclarando progresivamente la Torá. Se cumplía en diferentes períodos, en cuyo comienzo está el revelador de esta época. La comunidad de Qumrán tiene el convencimiento de vivir en la última o en la penúltima época de la historia del hombre; la revelación que se le ha dado por medio del Maestro de la unión o de la Justicia, se pone en relación con revelaciones anteriores, que se actualizan en el presente. Cada una de estas revelaciones se orienta hacia el acontecer final. Claro indicio de ello son los comentarios de Qumrán a las Escrituras. En ellos se parte de las correspondientes citas de la Escritura; se las refiere al presente o al futuro, de tal manera que la situación presente se concibe y se evidencia como el cumplimiento de las palabras de la Escritura o como la preparación para dicho cumplimiento. De la interpretación que se da al tema de la raíz פשר, empleada por los Profetas, se pone en claro

[225] Cf. K. Weiss, *Messianismus in Qumran und im Neuen Testament,* en *Qumran-Probleme* (cf. nota 161) 353-366, esp. 358-363.

[226] Cf. K. Schubert, *Die Gemeinde am Toten Meer,* 30-33; se alude aquí también al influjo de esta profecía en la obra histórica cronística.

[227] Sobre esto cf. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte.*

que los comentarios a los escritos proféticos son interpretaciones de los mismos. La palabra profética se interpreta de acuerdo con la historia del presente y la evolución futura. El intérprete necesita la intuición que le ilumine, que se le presenta como conocimiento o la experimenta en sueños; en su intuición contempla a la vez la palabra y el acontecer y colige el sentido de la palabra en su relación con el acontecer. La interpretación parte de la convicción de que el «cumplimiento del fin» les quedó oculto a los Profetas y le ha sido revelado, en cambio, al Maestro de Justicia (1 QpHab VII 1ss)[228]. Su mensaje lo explica en conexión con los Profetas. Sin embargo, está convencido de que comprende el momento temporal que no se les reveló a aquéllos y el último sentido de su mensaje. Un conocimiento y una interpretación de esta índole son saberes arcanos, cuyo secreto lo guarda estrictamente la comunidad frente a los que están fuera de ella. Convierte a la comunidad en una comunidad de iniciados, cuyo Maestro, como investigador e intérprete de las Escrituras, es su profeta e hierofanta. Como está orientado a la Torá y a su cumplimiento en el momento actual, es un profeta al estilo de Moisés, un nuevo Moisés; es él «quien renueva la Ley en la fuerza del Altísimo» (Test. XII Leví 16). Es un investigador de la Escritura que de nuevo comprende el mandamiento de Dios y lo convierte en la norma de vida de su comunidad, en la que de hecho se vive el resultado de la investigación de las Escrituras en la última o penúltima generación. La interpretación de la Escritura es estrictamente teísta. Dios, principio, señor y configurador de la historia, así como de las palabras de la Biblia, conforma la historia de acuerdo con un designio eterno contenido en las palabras de la Escritura en el que está prefigurado todo acontecimiento futuro. Para llegar a su conocimiento es menester la iluminación y la investigación, y como es éste una fuerza operativa, que impele a su realización, será hecho y exhorta a la decisión.

La comunidad de Qumrán se concibe como la comunidad de quienes se han decidido en sus espíritus por el buen Espíritu, por el Príncipe de la Luz, de tal modo que se llaman a sí mismos «pobres en espíritu», es decir, gentes que tienen la decisión del espíritu de aceptar incluso la pobreza, que va ligada a la vida de Qumrán (1 QM XIV 7). A esta decisión corresponde el dominio de las pasiones, que embaucan la buena disposición del espíritu sobre todo con el libertinaje y la codicia del dinero y hacienda (cf. 1 QS IV 9.10; X 19; QH XV 23). Los que se atreven a tomar esta decisión son un pequeño grupo. Eso se sabía en Qumrán, pero ese pequeño grupo se sabía también elegido y distinguido y confesaba: «He reconocido que tú sólo elevas a la vida a una pequeña parte de tu pueblo y a un resto de tu posesión» (1 QH VI 7s).

[228] Cf., por ejemplo, 1 QpHab constantemente: «Su interpretación va dirigida...».

3. *Los saduceos*

El gran conflicto entre el sumo sacerdote de Jerusalén y el Maestro de Justicia, mencionado en el comentario de Habacuc de Qumrán y comprobado por otros testimonios, tuvo uno de sus motivos en la desviación de la regulación del sumo sacerdote aaronita-sadoquita, por parte de los asmoneos y entra de lleno en la historia de la secesión del Templo y del sacerdocio de Qumrán. A pesar del sumo sacerdocio asmoneo, la mayoría de los sacerdotes no tomó parte en esta secesión y continuó celebrando sus servicios en el Templo. Como sacerdotes, se les dio el nombre de «hijos de Sadoc», una expresión de la que derivaría el nombre del partido de los saduceos [229]. Una tradición rabínica lo hace remontar al discípulo de uno de los doctores de la Ley, Antígono de Sokó, de la primera mitad del siglo II a. C., que se llamaba Sadoc *(Abot Rab. Natán 5)* [230]. A este grupo saduceo, aparte de las familias sacerdotales dirigentes, pertenecían también las principales familias burguesas de Jerusalén y la nobleza del campo judío, cuyos representantes constituían con la aristocracia sacerdotal el Alto Consejo, el Sanedrín. Su unión con el grupo saduceo, sobre la que nos informa Josefo *(Ant.* XIII 5, 9; XVIII 1, 9; *Bell.* II 8, 14), pudo producirse, según sus datos, en la misma época en que se escindieron los asideos, y su finalidad debió de ser la de garantizar los intereses de las fuerzas que hasta entonces habían dirigido el Estado del Templo judío, cuando la dignidad del sumo sacerdote pasó con Jonatán al linaje asmoneo. Como muy tarde, los saduceos se aliaron con los asmoneos bajo Juan Hircano I, los cuales los atrajeron a su partido para consolidar su dominio, reconociéndoles su puesto dirigente en el Sanedrín.

Los saduceos ocuparon un lugar señalado dentro de la historia judía en el período que va de los asmoneos a la guerra judaica. Durante esta época el judaísmo palestino se transformó radicalmente por los influjos religiosos helenísticos y del Próximo Oriente, como hemos expuesto al hablar del movimiento de los asideos. En la agrupación de los saduceos se asociaron tendencias liberales y conservadoras; liberales, en lo tocante a la aceptación de las formas de vida helenística, y conservadoras, en lo que atañía a la conservación del estatuto religioso del Estado palestino del Templo fundado en la Ley. Frente a los nuevos influjos y corrientes reformistas trataban de mantener su patrimonio religioso y espiritual en su forma tradicional. Los juicios de los rabinos sobre los saduceos, y también el de Josefo, están determinados por la transformación del judaísmo palestino, por obra del rabinado farisaico, a partir de la época posterior a la guerra judaica. Esta no sólo supuso el fin de los esenios, sino también el de los saduceos, tras haber sido ya su influjo reprimido y descartado transitoriamente en la época de Alejandra y de Herodes el Grande.

[229] Aparte de los trabajos antiguos de J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer* (Greifswald 1874); G. Hölscher, *Der Sadduzäismus* (Leipzig 1906); R. Lescynsky, *Die Sadduzäer* (Berlín 1912); Str.-Bill. IV, 339-352; cf. sobre todo R. Meyer, ThWB VII, 35-54; *ibíd.*, más bibliografía, incluso judía y anglicana.

[230] Cf. R. Meyer, ThWB VII, 41ss; Str.-Bill. IV, 343s.

Los saduceos representan la fuerza sustentadora del Estado del Templo palestino. Rechazaban la ampliación de la Ley por la tradición oral, tal como aceptaban y hacían los fariseos y sus doctores de la Ley, y sólo reconocían la validez del Pentateuco. Adoptaban una postura crítica frente a la aceptación de usos populares en el culto, fomentada por los fariseos, y propugnaban la santificación del sábado frente a esos usos cuando la festividad del día caía en sábado. Rechazaban también las pretensiones proféticas de los círculos de los asideos y de la gente de Qumrán. Condenaban sobre todo el desarrollo de la apocalíptica y de las ideas escatológicas ligadas a ella, defendiendo, en cambio, la realización de una salvación intrahistórica limitada a Israel, conforme la veían efectuada en el Estado del Templo, propugnando su extensión a toda Palestina mediante la purificación y la circuncisión de sus habitantes. «Tener una mentalidad saducea o sadoquita significa estar convencido por la idea de un Estado del Templo, nacional y particular, que constituye, en el sentido de las expectaciones escatológicas de salvación tradicionales, la célula germinal, tanto para la expiación de la tierra santa y su liberación de todo lo pagano y lo semipagano como para la reinstauración del Estado idealizado de Israel» [231]. A esto se encaminaba su aspiración de encajar el Estado del Templo dentro del Imperio romano como magnitud ampliamente autónoma, en tanto que Herodes el Grande quería incorporar al Imperio un Estado palestino que fuera por igual la patria de judíos y no judíos. El hecho de que el Estado del Templo pudiera mantenerse hasta la guerra judaica es en gran parte un mérito de los saduceos.

Su limitación al Pentateuco y su rechazo de las tendencias reformistas condujo a que consideraran al hombre en definitiva como un ser intrahistórico. Rechazaban lo mismo la teoría griega del alma que la esperanza en la resurrección iranio-apocalíptica. Para ellos sólo había un eón, el existente; desconocían la esperanza en un eón futuro y en una nueva creación. El hombre es libre en su obrar y responsable de sus actos. Se rige por la Ley y sus preceptos. Por ello emitían severas sentencias basadas en la Ley y estaban en contra de la indulgencia farisaica. Su Dios ha elegido para sí a Israel, le ha entregado la tierra y le ha prometido la salvación en esa tierra. Su ordenación y sus preceptos se realizan en el Estado de su Templo. Empero, el individuo no se encuentra bajo su providencia especial. De ahí que sea la energía del hombre lo que debe configurar su vida [232]. La praxis de su ética adquiere bajo estos presupuestos un rasgo eudemonístico; se preguntaban por lo que era provechoso tanto para el individuo como para la totalidad de Israel (cf. Jn 11,50). Se les tenía por arrogantes despreciadores de los hombres [233]. El apego conservador a las creencias del antiguo Israel podía compaginarse con una actitud liberal frente a las formas de vida helenísticas; sin embargo, esto se les antojaba herejía y apostasía a las fuerzas que promovieron la trans

[231] R. Meyer, ThWB VII, 44.
[232] A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach Bericht des Josephus*, 186-189.
[233] Str.-Bill. II, 102, 105.

formación de las antiguas creencias israelitas en la forma religiosa del judaísmo tardío; y por ello los saduceos, de quienes no poseemos ningún testimonio suyo, fueron condenados por sus enemigos, a través de cuyas descripciones únicamente los conocemos.

4. *Los fariseos*

Los fariseos [234] tienen en común con los esenios, según nos son conocidos especialmente por los moradores de Qumrán, su origen en el movimiento de los asideos y al propio tiempo la oposición a los saduceos. Prosiguen las directrices de los asideos, tras la escisión del grupo de éstos, que en adelante recibió el nombre de esenios. También la época de su aparición pudo ser la del sumo sacerdote asmoneo Jonatán, pues Josefo los menciona por primera vez al hablar de Jonatán, juntamente con los esenios y saduceos. El nombre de «fariseos» es la forma griega del hebreo *pĕrušim,* los «segregados», posiblemente un nombre oprobioso que les aplicaron sus adversarios, que pasó a denominarles cambiando su sentido peyorativo en uno honroso. No nos parece inverosímil que sean «la casa de Absalón», de la que habla el Comentario a Habacuc de Qumrán, así como que el «hombre de mentira» en él mencionado hubiera sido su portavoz frente al Maestro de Justicia y que la designación de *pĕrušim* proceda del círculo esenio, toda vez que en los escritos de Qumrán se habla múltiples veces de «traidores». En ese caso resultaría que la secesión sacerdotal esenia se tendría a sí misma por la legítima continuadora de los asideos, considerando a quienes no la siguieron como apóstatas y segregados. Esto se les podría aplicar especialmente a los fariseos, porque, a diferencia de los hombres de Qumrán y de los grupos conectados con ellos, no eran un movimiento dirigido por sacerdotes, aunque entre ellos hubiera también sacerdotes [235], sino un movimiento declaradamente laico, cuyo grupo dirigente lo constituían los doctores de la Ley que no eran sacerdotes. A diferencia de los moradores de Qumrán, no rompieron con el Templo ni con sus sacerdotes. Del Documento de Damasco sobre todo, aunque también de las *Hôdāyôt,* se deduce que ejercieron una poderosa atracción entre los círculos esenios y que entre éstos hubo numerosas conversiones a su bando; se ganaron asimismo la adhesión de amplios sectores del pueblo. Por ello, tras una serie de alternativas históricas, se convirtieron a la postre en el grupo dirigente del judaísmo palestino. Al principio se pusieron de parte de los asmoneos, hasta que se llegó con

[234] Además de la bibliografía citada en la nota 229, cf. R. Meyer, *Die Bedeutung des Pharisäismus für die Geschichte und Theologie des Judentums:* ThLZ 77 (1952) 677-684; J. Jeremias, *Jerusalem,* 279-303; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus,* 194-213; W. Foerster, *Der Ursprung des Pharisäismus:* ZNW 24 (1935) 35-51; íd., *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I, 156-209; K. Schubert, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens,* 57-80; R. Meyer, SAL 110, 2 (1965).

[235] Ejemplos en J. Jeremias, *Jerusalem,* 289s.

Juan Hircano I, que en un principio se apoyó en ellos, a una ruptura, cuyo origen ha de buscarse tal vez en las convicciones religiosas de los fariseos [236]. Su oposición al régimen asmoneo se exacerbó con Alejandro Janeo hasta el extremo del martirio. Empero, el eco que encontraban en el pueblo le persuadió a éste a aconsejar prudentemente a su mujer, en el momento de su muerte, hacer las paces con los fariseos. Se introdujeron en el Sanedrín y fueron ganando predicamento, que desapareció de nuevo con Herodes el Grande, para ir en aumento cada vez más después de su muerte. Durante el reinado de Herodes se desarrolló la actividad de los dos rabinos dirigentes, Hillel y Šammay, cuyas sentencias doctrinales y cuyos discípulos influyeron poderosamente en la forma de vida farisaica. En el siglo I d. C. se dejó notar todavía más su preponderancia en la organización y en la conformación de la vida palestina. Las figuras principales de esta época son Gamaliel y posteriormente Yoḥanán ben Zakkai. En algunos puntos se abstuvieron de apoyar tanto la dominación romana como las aspiraciones de los zelotas; Yoḥanán ben Zakkai pudo incluso abandonar, con el permiso romano, la Jerusalén sitiada, para dar a los judíos tras la guerra judaica nuevas normas de vida sobre una base rabínico-farisaica. Salieron vencedores, pues, de las pugnas internas de los grupos y de las fuerzas judías; pero fueron a la vez, según lo indican los Evangelios, los enemigos principales de Jesús y de la primitiva comunidad cristiana.

Los doctores de la Ley no sacerdotes, que constituyen su grupo dirigente, proceden de la clase de los sabios [237], que en la época de los reyes judíos e israelitas fueron los educadores de los jóvenes de los círculos cortesanos; los sabios fueron los representantes de un género literario propio, la literatura sapiencial, en la que se ocuparon tanto ellos como los doctores de la Ley sacerdotales. La conexión factual existente entre la sabiduría y la erudición en las Escrituras se advierte en la transferencia a la Torá de la noción de la sabiduría como cooperadora preexistente de la creación (Prov 8,22ss; Sab 7), según se ha realizado en Eclo 24,1-23. Los doctores de la Ley exponen la teoría de que «son seis las cosas que antecedieron a la Creación. Unas de ellas fueron creadas, otras se le ocurrieron solamente al pensamiento (de Dios) como las que habrían de ser creadas. Creadas fueron la Torá y el trono de la Majestad. Los padres, Israel, el Templo y el nombre del Mesías sólo se le ocurrieron en el pensamiento» *(Gen. Jer.* 1,5 a 1,1). A continuación de este lugar (1,6) se dice: «El mundo y todo lo que hay en él se creó sólo para la Torá». Con la Ley recibió Israel, según el aserto del rabino Aqiba, el instrumento con el que Dios creó el mundo, y en ello reside la superioridad de Israel sobre los pueblos *(Pirqé Abot* 3,14). Al adoptar una parte de los doctores de la Ley el ideal farisaico de la fidelidad a la Ley en la vida cotidiana, concentraron su trabajo en la puesta en práctica de la Ley con la ayuda de la tradición oral, por cuyos depositarios se les tenía. Esta tradición oral

[236] Cf. además K. Schubert, *op. cit.* (cf. nota 234) 57-59.
[237] Cf. sobre esto R. Meyer, *op. cit.* (cf. nota 234) 680s.

se hizo remontar al propio Moisés. La habría recibido del mismo Yahvé en el Sinaí como interpretación de la Ley; el vínculo de unión entre Moisés y ellos son los Profetas, a quienes concebían ante todo como intérpretes de la Ley sobre la base de esta tradición. La tradición oral de los fariseos era rechazada por los saduceos (cf. Josefo, *Ant.* XIII 10, 6). La Ley adquirió entre ellos una jerarquía superior al culto. Con ello se facilitó, tras la destrucción del Templo que fue el núcleo del Estado del Templo existente hasta entonces, el que la vida judía prosiguiera en su organización farisaica como vida bajo la Ley y se mantuviera la conexión de los judíos de todo el mundo; un proceso que fue preparado y favorecido por la organización de los judíos en sinagogas fuera de Jerusalén. Josefo describe la importancia de la Ley [238] con estas palabras: «Nuestro legislador..., por un lado, estuvo atento a que no faltara a la praxis moral la instrucción teórica, y por otro, quiso estar seguro de que la Ley, redactada en palabras, se pusiera en práctica. Por eso no dejó, desde el momento en que comienza la educación y la vida familiar de cada uno, nada, ni lo más nimio, a la elección y al arbitrio de aquellos a quienes sus leyes estaban destinadas... para que viviéramos bajo él, como bajo un padre y un amo, y no pudiéramos pecar ni con premeditación ni por ignorancia» *(Ap.* II 173s). Según Josefo, esta Ley es el verdadero tesoro de todo judío: «Se nos puede arrebatar nuestra riqueza, nuestra patria y cualquier otro bien que poseamos: siempre nos queda la Ley indestructible, y ningún judío está tan alejado de su patria o teme tanto la acerbidad de un tirano como para que no sea todavía mayor su temor reverencial a la Ley» *(Ap.* II 277). Los rabinos alaban, junto a la corona de la realeza y del sacerdocio, la corona de la Ley, que puede alcanzar todo israelita y confiere su fuerza a las otras dos coronas (*Sifré Num.* 199 [40a] a 18,20; *Midr. Qoh.* 31a a 7,1). Un dicho de Simón el Justo, al comienzo del tratado *Pirqé Abot* («Sentencias de los padres») dice: «Sobre tres cosas se asienta el mundo: sobre la Torá, sobre el servicio de Dios, sobre las muestras de amor». Estos elementos religiosos de Israel son para los judíos los pilares del mundo.

El servicio divino, como culto realizado en el Templo, estaba regulado por la Ley; esta interpretación de la Ley por parte de los fariseos posibilitaba la legalización de usos populares, rechazados por los saduceos y fomentados, en cambio, por los fariseos, lo que les granjeó la adhesión del pueblo. Su atención se dirigía a la Ley. Al apotegma mencionado antes de Simón el Justo se le añade en *Pirqé Abot* 1,1 la exigencia de «pon un valladar en torno a la Torá». La finalidad de este valladar es impedir que la Ley pueda ser transgredida por ignorancia. En torno a los preceptos propios de la Ley se coloca una serie de disposiciones, cuya observancia les protege del quebrantamiento. Con estas normas profilácticas se constituyó todo un acervo de mandatos y prohibiciones; 613 preceptos, entre ellos 248 mandamientos y 365 prohibiciones, constituyen

[238] Cf. W. Gutbrod, ThWB IV, 1040-1050; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I, 170-178 y 187-209.

dicho valladar. Su cumplimiento le exige al hombre un estudio fatigoso y una fatigosa atención; el problema de lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido conduce a una infinidad de detalles casuísticos. El determinarlos compete a los doctores de la Ley, que tienen para ello la capacidad de atar y desatar, dando una cosa por prohibida y otra por permitida. No debe pasar inadvertido que toda esta labor de erudición escrituraria en torno a la Ley tenía por objeto el de hacerla practicable; en tanto que la interpretación esenia de la Ley llegaba hasta sacrificar la vida a su cumplimiento, los doctores fariseos de la Ley desarrollaron una interpretación de ésta que respetaba la vida del hombre. Se manifiesta esto, por ejemplo, en el principio de «todo peligro de vida elimina el sábado» (*Yomá* 8,6)[239]. Característica de esta actitud es, por ejemplo, la siguiente disposición sobre la luz que ha de permanecer encendida durante todo el sábado: «Quien apaga la luz en sábado por temor de los paganos, de los ladrones o de espíritus malignos, o lo hace por un enfermo, para que éste pueda dormir mejor, está libre de culpa; pero si sólo quiere economizar la lámpara, o sólo le duele el aceite o la mecha, es culpable» (*Šab.* II 5). Este tipo de disposiciones se comprende fácilmente. Se basa exclusivamente en consideraciones humanas. Pero había también disposiciones que no eran tan razonables. Así, pregunta un rabino: «¿De dónde el que se deba decir: yo no puedo comer carne de cerdo, yo no puedo cohabitar con ninguna mujer prohibida, aunque me gustaría hacerlo, pero debo comportarme así, ya que mi Padre en el cielo, es decir, por encima de mí, así lo ha decidido?». La Escritura adoctrina diciendo: «Os he separado de los pueblos para que me pertenezcáis» (*Sifré Lev.* 20,26). La Ley obliga a los judíos a actos que no sólo pugnan con sus deseos, sino que también se deben hacer sin comprender su sentido. La Ley, que se hace remontar a Dios, refuta todas las objeciones y no dispensa en ningún lugar al hombre de su cumplimiento (Dt 27,26; cf. Gál 3,10). Es algo, sin duda, muy claro el que, precisamente por la renuncia a la razonabilidad de todos los mandamientos, el cumplimiento de la Ley se convirtiera en una cuestión de conocer sus disposiciones. De esta manera se aclara la sentencia de Hillel: «El ignorante no se arredra ante ningún pecado, y el *ʿam-ha-areṣ* no es piadoso» (*Pirqé Abot* 2,5). Pero, por otra parte, se aclara también la aspiración inextirpable, combatida por una parte del rabinado, de descubrir el principio rector de la Ley. Gracias a este esfuerzo se halló la hermosa fórmula de los mandamientos «que han sido confiados al corazón» y de las «cosas que han sido confiadas al corazón»; se dice: «Debes sentir temor ante tu Dios» (*Baba Mesia* IV 10 y *TB Baba Mesia* 58b). También la idea de la imitación de Dios[240] derivó de este empeño: «De la misma manera que Dios es llamado misericordioso y clemente, sé tú también misericordioso y clemente» (*Sifré Deut.* 49 a 11, 22). Hillel concibe el principio de la Ley en la forma negativa de la regla

[239] Sobre la cuestión del sábado, cf. *supra*, pp. 224ss.

[240] Cf. sobre esto Str.-Bill. I, 371-374; asimismo, W. Foerster, *op. cit.* (cf. nota 238) 199s; para la fórmula «confiado al corazón», *ibid.*, 192s.

áurea *(TB Šab.* 31a). El rabino Aqiba declara el mandamiento del amor al prójimo como una norma muy importante de la Torá *(Sifré Lev.* 19, 18). En el Test. XII Patr. y en otros lugares se le encuentra en la redacción de: «Amad al Señor con toda vuestra vida y amaos entre sí con sincero corazón» (Test. XII Dan 5,2; cf. Isacar 5,2; 7,6; cf. también Lc 10,27)[241]. Pero estos asertos no se han convertido como en Jesús en un simple mandamiento, pues, a pesar de tener un acento especial, se hallan, sin embargo, entre las demás disposiciones que tienen la misma importancia.

Junto al Templo y a la Ley aparece la obra de amor[242], por la que se entienden una serie de obras voluntarias de misericordia que, aunque no estaban expresamente ordenadas en la Ley, se discutieron vivamente y se practicaron con celo. Tras la destrucción del Templo, adquirieron una gran importancia. «Mientras estuvo en pie el Templo, deparaba el altar expiación a Israel, pero ahora es la mesa del hombre (a saber: la alimentación de los pobres) lo que le da expiación» *(TB Ber.* 55a). Esto cambia, ciertamente, su carácter. De ser una obra que se hace al que padece una calamidad por el amor del corazón, pasa a ser algo que se hace con vistas al propio merecimiento. Las obras de amor consisten en dar de comer y de beber al necesitado, vestir al desnudo, visitar a los enfermos, acompañar al sepelio y dar sepultura a los muertos, consolar a los que tienen duelo; en la hospitalidad, en la educación de los huérfanos, el rescate de los israelitas cautivos y acciones similares. Su recompensa es grande. Crean un capital que permanece íntegro en el cielo, cuyos intereses se pagan en la tierra *(Peah* 1,1). Estos intereses son de diversa índole: «El que practica las obras de amor obtiene riqueza en la tierra y sus enemigos caen ante él; queda al resguardo de castigos y encuentra refugio en el amparo de Dios. Las obras de amor someten al arbitrio del hombre las malas tendencias. Son las valedoras del hombre ante Dios; establecen paz entre Dios e Israel; salvan de la muerte; protegen de la ira del Mesías y ante los ojos de Dios hacen semejante al que las practica a un liberador de Israel»[243].

La valoración de la obra de amor indica la gran importancia que tenía para los fariseos la retribución de las obras humanas. Los actos del cumplimiento de la Ley tienen un valor positivo para quien los realiza y un valor negativo sus transgresiones. Con frecuencia se representa a Dios a la manera de un comerciante que lleva un libro de contabilidad y está haciendo cuentas; una imagen que aparece también en las comparaciones de Jesús, aunque ciertamente superada. Todo acto de cumplimiento de la Ley se registra en el haber, toda transgresión de la Ley en el debe. El sacrificio expiatorio y la obra de amor tienen por efecto el de compensar las transgresiones. Borran las penas previstas para las mismas y producen una

[241] Cf. W. Grundmann, *Das Doppelgebot der Liebe:* ZdZ 11 (1957) 449-455; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe,* en *Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann* (Berlín 1954) 85ss.

[242] Cf. Str.-Bill. IV, 536-610.

[243] Str.-Bill. IV, 562.

recompensa adicional. Los actos de cumplimiento de la Ley y las obras de amor crean para quien las realiza un tesoro en Dios, del que se afirma, como se ha dicho ya, que el capital permanecerá intacto en el cielo, en tanto que los intereses se disfrutarán en la tierra. El juicio de los hombres es, pues, un gran ajuste de cuentas, en el que los justos son recompensados y los injustos castigados. La justicia es la suma de los cumplimientos de la Ley y de las buenas obras, en tanto que la injusticia es la falta de éstas y consiste en la transgresión de la Ley. Implícitas en estas nociones están la esperanza de una vida perdurable y el temor de una condenación eterna. Gracias a estas ideas la antigua cuestión de la teodicea recibe una respuesta nueva, muy distinta de la que le daba la apocalíptica. Si le va bien al injusto en la tierra, es porque Dios le recompensa por las buenas obras que también ha hecho, para sólo tener que imponerle castigo en el juicio; si le va mal al justo en la tierra es porque recibe castigo por las transgresiones que ha cometido, para que Dios en el juicio sólo tenga que darle recompensa. La forma dada por Jesús a un relato parabólico, diversamente transmitido por la tradición, en su parábola del rico y del pobre Lázaro, pone de manifiesto precisamente el nuevo giro del problema de la teodicea [244]. La noción de retribución en esta variante de la parábola muestra la completa individualización de la Torá, al tiempo que implica una deshistorización del antiguo pensamiento israelita [245]. Cada uno vale lo que valen sus obras. No obstante, la individualización queda hasta cierto punto limitada por la solidaridad familiar, lo que se evidencia en el hecho de que los pecados de los padres pueden ser castigados con la muerte prematura de los hijos antes de que les sea posible a éstos hacerse responsables de sus actos por el conocimiento de la Ley. También la conversión está subordinada a esta noción de retribución. Es el hueco que Dios ha dejado en la Ley. La conversión, unida a la penitencia, es un regresar arrepentido a la Ley y obliga a cumplirla con mayor minuciosidad [246] todavía. El convertido exterioriza esto poniéndose vestiduras de saco, llevando los cabellos sin peinar y esparcidos de cenizas y absteniéndose de lavarse o ungirse el rostro, para «hacer penitencia en saco y cenizas». A la conversión pertenece también el ayuno, que puede hacerse por los propios pecados, o vicariamente por los pecados de los otros y también por los del pueblo [247]. Los fariseos observaban dos días de ayuno semanales, el segundo día anterior y posterior al sábado. El ayuno expía los pecados, propicia a Dios y acelera la liberación de Israel. Obliga a Dios a escuchar las plegarias. La noción de la expiación de los pecados por obra de amor, por el sufrimiento y el ayuno se completa con el valor expiatorio de la muerte. La muerte de un hombre expía sus pecados. En el caso de ciertos delitos, castigados con la muerte, la pena capital tenía un valor

[244] Cf. H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (APAB phil.-hist. Kl 7; 1918); J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [6]1962) 181-186.

[245] Cf. D. Rössler, *op. cit.* (cf. nota 144) 15-42.

[246] Cf. E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart 1936); J. Behm, ThWB IV, 985-994.

[247] Cf. Str.-Bill. II, 242-244; IV, 77-114.

expiatorio. Un sacerdote recibía la confesión de los pecados por parte del delincuente, en la que se empleaba esta fórmula: «Sea mi muerte la expiación de todos mis pecados». La muerte del mártir, empero, no sólo tenía un valor expiatorio para los propios pecados, sino también para los del pueblo entero. El martirio se concebía como una expiación vicaria [248]. A partir de esta valoración del sufrimiento, del martirio y de la muerte se desarrolló toda una teología del sufrimiento [249].

Como la Ley le ha sido dada a Israel y los pueblos de fuera de Israel no la tienen, no hay para ellos esperanza alguna [250]. En la salvación del final de los tiempos tan sólo tienen participación los justos de Israel. La individualización de la piedad, ligada a la noción de retribución, planteó el problema de comprender la promesa profética para los pueblos, a los que Israel habría de servir de bendición y salvación. En adelante los fariseos no se negarían ya a reconocer la seriedad de muchos paganos en sus esfuerzos morales y problemas religiosos. El rabino Yehošua ben Hananyá impugnó la idea de que los no judíos no tuvieran participación en el mundo futuro, dejando sentado: «También hay justos entre los pueblos del mundo que tendrán participación en el mundo futuro» *(Tos. Sanh.* 13, 2), lo que *TB Sanh.* 105a califica de «el parecer de nuestra *mišná*». Como aquí prevalece también el punto de vista individual de la probidad personal, se desprende del mismo la necesidad de esforzarse por ganar prosélitos entre los pueblos. Hubo una actividad misionera judía (cf. Mt 23,13) que hacía propaganda para ganar conversos al judaísmo. La conversión se efectuaba con un bautismo del prosélito, que se comparaba a la travesía del mar Rojo [251], y por la aceptación de la circuncisión, que incluía simultáneamente la obligación de observar la Ley. El bautismo de los prosélitos se efectuaba también en los hijos y en las mujeres, que se pasaban con sus maridos al judaísmo. En la sinagoga helenística, junto a los prosélitos plenos, llamados «prosélitos de la justicia», había también «prosélitos de la puerta», que se obligaban a un credo monoteísta y a los mandamientos noequitas. A los prosélitos de la justicia se les consideraba como israelitas de pleno derecho; su situación como prosélitos, después del baño bautismal y de la circuncisión, se comparaba a la de una nueva criatura; una expresión que se ha de entender en un sentido predominantemente jurídico [252].

La Ley le pone al hombre en el camino de la justicia, al robustecer la buena tendencia en él existente. Los rabinos desarrollaron la teoría de las dos tendencias del hombre [253]. Sus raíces se remontan a la época de los asideos. En Qumrán recibió la forma de los dos espíritus, que pugnan entre

[248] Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955).

[249] Cf. W. Wichmann, *Die Leidenstheologie* (Stuttgart 1930).

[250] Cf. Str.-Bill. IV, 355-414; III, 139-155; J. Jeremias, *Jesu Verheissungen für die Völker* (Stuttgart ²1959).

[251] Cf. J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe:* ZNW 28 (1929) 312-320.

[252] Cf. W. Foerster, ThWB III, 1022; K. H. Rengstorf, ThWB I, 664-666.

[253] Cf. Str.-Bill. IV, 466-483; W. Foerster, ThWB III, 1021; E. Branderburger, *op. cit.* (cf. nota 154) 33-35, 42-45.

sí en el espíritu del hombre. Entre los fariseos se cargó todo el énfasis en los acontecimientos íntimos del corazón del hombre. En *IV Esdras* se habla de grano de la mala simiente sembrado por el Creador en el corazón del hombre *(IV Esdras* 4, 30s; cf. también 3, 22; 7, 92; 8, 53). Pero también se siembra la Ley en el corazón del hombre; si se impone la mala simiente, el corazón se hace malo (4, 29; 9, 31-37; etc.). Los rabinos dan por supuesta la posibilidad de superar la mala tendencia. «Si quieres, puedes (con la ayuda de la Torá) dominarla» *(Sifré Deut.* 45 a 11, 18). Mientras que la buena tendencia impele al hombre hacia Dios y despierta en él la complacencia por la Ley de Dios, la mala tendencia es la proclividad a la idolatría, al desenfreno y a los deseos impuros. Ambas tendencias las hizo Dios innatas en el hombre, y entre su mutua pugna debe pasar la vida, pues Dios quiere el libre arbitrio del ser humano. El rabí Aqiba dijo: «Todo está previsto y la libertad de la voluntad está concedida» *(Pirqé Abot* 3, 15; cf. también *TB Ber.* 33b: «Todo está en la mano de Dios, salvo el temor de Dios»; éste radica en la libertad del hombre). Los rabinos desarrollan aquí las ideas de los asideos sobre el hombre (Eclo 15,14; *Ps. Sal.* 9, 4; Test. XII Aser 1). En la discusión de la doctrina de las dos tendencias se expresa el convencimiento de que la mala tendencia opera en el hombre desde la niñez, en tanto que la actividad de la buena tendencia aparece por vez primera con el conocimiento de la Torá. «Hijos míos, os he creado la mala tendencia, pero os he creado la Torá como condimento», se dice en *Sifré Deut.* 45 a 11, 18. Los rabinos hablan gráficamente de la lucha entablada en el corazón del hombre entre las dos tendencias; describen a los padres del pueblo como combatientes contra la mala tendencia y como vencedores de ella; pero previenen a la vez contra la confianza en uno mismo, pues la mala tendencia opera en el hombre hasta la hora de su muerte, y hacen notar la ayuda de Dios en esta lucha. La mala tendencia en sí no es para ellos pecado, sino aliciente y tentación para el pecado. En este aspecto, Sant 1,13-15 corresponde plenamente al pensamiento rabínico. Cuando Israel recibió la Ley en el Sinaí se apartó la mala tendencia del pueblo; su eliminación corresponde al obrar escatológico de Dios, pero hasta entonces el debilitarla es tarea que corresponde a todo individuo humano.

La existencia del hombre, condicionada por ambas tendencias, bajo la Ley se presta a una actitud peculiarmente ambigua, que oscila entre el orgullo y la autosuficiencia y entre el desaliento y la inseguridad en sí mismo. Por un lado está el fariseo, tal como lo describe Jesús en su comparación del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) y como lo encontramos en el Pablo precristiano (Flp 3,4-6; Gál 1,13s). De esta actitud hay otros ejemplos [254]. El rabino Eliezar, cuando cayó enfermo, estaba consciente de no tener ninguna culpa y el rabino Aqiba se limitó a contestarle, cuando le preguntó si tenía alguna, que ningún hombre hay sin falta, aunque no se le pueda imputar culpa *(TB Sanh.* 101a). El rabino Simeón ben

[254] Sobre la problemática en general, cf. F. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (Stuttgart 1939) esp. 152, nota 2.

Yoḥay afirmaba que su justicia era tan grande, que con ella se podría liberar el mundo entero de castigo (*TB Sukka* 45b). El orgullo del cumplimiento de la Ley se presta a condenar implacablemente a los «pecadores» y fomenta frente a ellos un orgulloso sentimiento de superioridad. Los rabinos estaban muy pagados de sí mismos, lo que les hacía exigir en público toda clase de honores. Su posición con respecto a los discípulos y los demás hombres les concedía honras mayores que las otorgadas a los padres y cercanos a las rendidas a Dios; pues el padre terreno despierta a la vida terrena, en tanto que el maestro con su adoctrinamiento en la Torá ayuda al hombre a obtener la vida eterna. Por otro lado, el relato de la muerte de Yoḥanán ben Zakkai muestra la enorme inseguridad y desaliento que podían apoderarse de un justo (*TB Ber.* 28b)[255]. A pesar de que sus discípulos le atestiguaran su justicia, se sentía temeroso ante «el Rey de los reyes..., que vive y permanece eternamente, cuya ira, si se enfurece contra mí, es una ira eterna, y cuya atadura, si me ata, es una atadura eterna, y cuya muerte, si me mata, es una muerte eterna, imposible de disuadir con palabras y de sobornar con dinero. Y no sólo eso, sino que ante mí hay dos caminos: el uno hacia el jardín del Edén, el otro hacia la Gehenna, y yo no sé a cuál de ellos me conducen. ¿No voy a llorar?». En este pasaje se hace acuciante el problema de la misericordia de Dios. La teoría rabínica y la piedad farisaica están llenas de alabanzas a la misericordia de Dios.

Como los asideos y los moradores de Qumrán, los fariseos están convencidos de la misericordia de Dios. Se manifiesta esto especialmente en los *Salmos de Salomón,* que son «la fuente clásica del fariseísmo», y esto en un momento «en el que todavía no se ha producido la negativa a creer en Jesús de Nazaret como Cristo, pero en el que se afronta la posibilidad de esa negativa»[256]. La misericordia de Dios es la fidelidad a la Alianza que guarda para el pueblo de la Alianza. Pero significativamente la misericordia de Dios no se dirige al pecador, sino al justo; le ampara y le ayuda, pero no pone en duda su justicia, de suerte que en el futuro dependiera exclusivamente de ella. La misericordia de Dios preserva al justo del castigo que se impone al injusto; esta preservación se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que el justo es tal vez reprendido, pero no castigado. El principio, con una formulación ya clásica en 2 Mac 6,12-16, se expresa así en *Sifré Deut.* 325 a 32, 35: «A los pueblos del mundo les impone Dios castigos; a Israel, en cambio, reprensiones». La reprensión inducirá a la conversión y preservará de vacilaciones y tibiezas en el empeño de hacer obras de justicia; se completa en la resurrección a la vida eterna y depara «para siempre un mantenerse en pie ante él con fuerza»; pero se manifiesta también en los dones, preservaciones y ayudas de la vida cotidiana. Aunque la misericordia de Dios se funda en él mismo,

[255] A. Schlatter, *Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostol* (Gütersloh 1899) 72-75.

[256] H. Braun, *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomonis,* en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) cita 9.

porque es el bondadoso y el misericordioso, sin embargo, está obligado a tenerla por el esfuerzo del justo, a quien allana el camino y no destruye en la reprensión (Sal 10,3). La alabanza de esta misericordia es, por tanto, «primicia de los labios del justo y piadoso corazón» (Sal 15, 3). Herbert Braum, en su fundamental estudio sobre los *Salmos de Salomón,* ha llamado la atención sobre el notorio desequilibrio existente entre la confianza en la misericordia de Dios y la confianza en la propia justicia; esto corroe la genuinidad de la alabanza, trivializa los pecados del justo, reduciéndolos a pecados de inadvertencia e ignorancia (Sal 3,8; 13, 7) y hace que el juicio de Dios, como castigo, se pronuncie sobre los pueblos y los injustos, en tanto que la misericordia de Dios le preserva al justo del castigo. «El proclamar que Dios acepta por su propia voluntad a los pecadores es algo de lo que estos textos no andan muy lejos. Pues junto al Dios clemente está el hombre piadoso, consciente de su justo obrar... Por ello en nuestros textos el péndulo oscila entre la misericordia sin fundamento y la despertada por el hombre piadoso, y esta oscilación peculiar es precisamente el síntoma más claro de la inseguridad en último término de la salvación, que se oculta tras toda esa superficial certeza», conduciendo a esa dialéctica «de tonos tan peculiarmente cambiantes, de la creencia en Dios y la confianza en sí mismo, y de la confianza en sí mismo y la creencia en Dios» [257]. También en lo que se dice de las dos medidas de Dios se manifiesta ese desequilibrio, que, fundado en el hombre, se refleja en la teología. Dios tiene dos medidas con las que mide el mundo: la medida de la bondad o de la misericordia y la medida de la retribución o del castigo [258]. Israel se reserva para sí la medida de la misericordia y espera ser medido con ella, en tanto que tiene el convencimiento de que los pueblos habrán de ser medidos con la medida del castigo; «pero no sabemos cómo nos habremos de encontrar con nuestro Creador, si estará airado contra nosotros o se inclinará a tener misericordia de nosotros» *(Vita Adae* 31). También en lo tocante a estos problemas constituye el mensaje de Jesús una liberación (cf. Lc 6,36-38) [259].

A la teología farisea y a su normativa vital subyace, por un lado, la tendencia a agrupar todo el pueblo en torno a la Ley. La observancia de la Ley tiene una relevancia escatológica. Es célebre el aserto del rabino Simeón ben Yoḥay: «Si los israelitas hubieran sólo observado dos sábados de acuerdo con sus preceptos, al punto quedarían salvados» *(TB Šab.* 118b). El rabino Yehudá ben Ilai alaba la justicia: «Grande es la justicia, porque hace aproximarse la salvación» *(TB Baba Batra* 10a); lo mismo dice Jonatán ben Eleazar de la conversión *(TB Yomá* 86b). Según un antiguo relato, Yoḥanán ben Zakkai rompió a llorar ante las ruinas de Jerusalén y dijo: «¡Ay de vosotros, Israel! Si siguieran la voluntad de Dios, ningún pueblo ni linaje les dominaría; pero si no siguen la voluntad de Dios, él los entregará a un pueblo inferior» *(TB Ketub.* 66b; *Midr.*

[257] H. Braun, *op. cit.* (cf. nota 256) 47.
[258] Cf. sobre esto E. Sjöberg, *op. cit.* (cf. nota 254) 2-11.
[259] Cf. W. Grundmann, *Evangelium nach Lukas,* 139-151.

Meḥ. a Ex 19,1)[260]. A los fariseos les interesa el pueblo como totalidad, y se aferran a la idea de que Israel es amado por Yahvé y ha sido elegido por él, aunque dan al propio tiempo a esta convicción un giro, según el cual la elección no es sólo un acto de la libérrima gracia de Dios, sino también un mérito de Israel, pues es el único entre todos los pueblos que ha aceptado la Ley[261]; de ahí que los israelitas sean los hijos amados de Dios. Pero, por otra parte, la individualización introducida por el cumplimiento individual de los preceptos legales conduce a descomponer al pueblo en una suma de individuos, que son calificados de justos o injustos por el cumplimiento o el incumplimiento de la Ley; a esto corresponde el que también se descomponga la historia del pueblo, que constituía el problema teológico de los historiadores y los Profetas veterotestamentarios. La historia de Dios con el pueblo se deshistoriza con motivo del cumplimiento de la Ley[262].

Este proceso, de importantes consecuencias, que se iba perfilando con creciente nitidez en la historia posexílica de Israel, lo hicieron madurar los fariseos. Uno de sus fundamentos decisivos pudo tenerlo en el hecho de que rechazaran en su mayor parte la apocalíptica que floreció en el período de los Macabeos, sin contraponerle una concepción de la historia surgida del espíritu profético. El repudio de la apocalíptica, que cooperó grandemente a la oposición entre los esenios y los fariseos, se fundaba tal vez en las sucesivas desilusiones que fue provocando la expectación de la proximidad, con sus cómputos del término, y asimismo en el problema, suscitado por esto, de la demora de la parusía del eón futuro, lo que planteaba la cuestión de la veracidad de Dios[263]. Se hizo un punto de vista muy difundido de lo que dijo el rabino Jonatán ben Eleazar con respecto a Hab 2,3: «El aliento se les escapará a aquellos que cuentan los tiempos del fin, y dicen así: puesto que el fin tenía que haber llegado ya y todavía no ha llegado, es que ya no llegará. Por el contrario, espéralo, pues se dice: Si se demora, espéralo» *(TB Sanh.* 97b). Posiblemente este aserto se refiere a la llegada del Mesías. Los rabinos aclaran: «Todos los términos han pasado, la cosa tan sólo depende ahora de la conversión y de las buenas obras» *(TB Sanh.* 97b); pues a consecuencia de los pecados de Israel ha transcurrido una parte del tiempo mesiánico. Los cómputos apocalípticos son sustituidos por la conversión, el cumplimiento de la Ley y las buenas obras. La escena siguiente depara un claro ejemplo de ello: una vez salió el rabino Yoḥanán ben Zakkai de Jerusalén y el rabino Josuá, que iba detrás de él, vio cómo se estaba destruyendo el santuario. Dijo el rabino Josuá: «¡Ay de nosotros!, porque se ha destruido el lugar en el que se hacían las expiaciones de Israel». Yoḥanán replicó: «Hijo mío, no te dé pena; tenemos una expiación que equivale a ésta. ¿Y cuál

[260] El cotejo se ha tomado de K. Schubert, *op. cit.* (cf. nota 234) 66; cf. también W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I, 183.

[261] Cf. W. Foerster, *ibid.*, 174-178.

[262] Cf. sobre esto el estudio de D. Rössler citado en la nota 144, especialmente 20-23.

[263] Cf. sobre esto K. Schubert, *op. cit.* (cf. nota 234) 61.

es? Es la del obrar bien, pues está dicho: Yo quiero misericordia y no sacrificio (Os 6,6)» *(Abot Rab. Natán* 4). El repudio de la apocalíptica es visible de una doble manera. Los rabinos desarrollaron la teoría de la inactividad del Espíritu en Israel, desde la aparición de los últimos profetas del canon, y tan sólo admitían la posibilidad de la *Bath-Qol,* la «voz del cielo», que es una resonancia inmediata de la voz de Dios [264]. Con ello suprimen los fundamentos proféticos de la apocalíptica. No incluyeron los escritos apocalípticos en el canon que se iba formando de la Torá, los Profetas y los Escritos; tan sólo se prestó atención a Daniel, que procedía de la época macabea. Se desatendieron los escritos de Henoc, los Jubileos y otras obras de parecida índole. Simeón ben Yoḥai maldecía a quien interpretara Gn 6,1ss del modo en que lo hacía Henoc *(Gen. Rab.* 26, 8). En este pasaje se manifiesta que, con la apocalíptica, se rechazaba también la gnosis incipiente. Esta actitud adversa a la apocalíptica no significa, sin embargo, que los fariseos rechazaran por su parte las nociones escatológicas. Por el contrario, las recibieron de los asideos. Los fariseos creían en el advenimiento del Mesías, esperaban el reino de Dios, hablaban del eón futuro y tenían fe en la resurrección de los muertos, en clara oposición a los saduceos. La catástrofe nacional de la guerra judaica hizo que incluso apareciera una nueva apocalíptica, que encontró su expresión en el apocalipsis de Baruc y en *IV Esdras.* Los rabinos cultivaban doctrinas secretas de índole especulativa. Lo que rechazaban era cualquier urgencia sobre el advenimiento del reino de Dios, la expectación de la proximidad y el cómputo del término de su aparición.

El testimonio auténtico más antiguo de su expectación mesiánica se encuentra en los *Salmos de Salomón,* especialmente en el salmo 17. Sobre el fondo de la gran catástrofe de Israel en la época de Pompeyo resuena la profesión de fe en el reino de Dios: «El propio Señor es nuestro rey para siempre jamás» (Sal 17,1 y 46). Dios le dio a David la realeza en Israel y le prometió a su simiente un reino perdurable, que Israel ha perdido por sus pecados, pero que Dios renovará en su fidelidad cuando haya llegado a su término la reprensión del pueblo. Por ello pide el salmista el envío del Mesías rey, del hijo de David, que renovará a Israel en sus doce tribus, borrará de él el pecado y la injusticia y le liberará de sus enemigos, castigándoles y obligándoles a rendir homenaje a Yahvé y a su pueblo. Para ello está pertrechado con el Espíritu Santo de Dios y con su fuerza y vigor, y de ahí que esté preservado de todo vacilar y puro de todo pecado. Por estar su esperanza depositada en el Señor, nadie puede prevalecer frente a él: «Poderoso de acción y fuerte en el temor de Dios, protege el rebaño del Señor con fidelidad y justicia y no consiente que (ninguno) de ellos vacile en su prado. A todos los dirige con rectitud y no hay en ellos soberbia que perpetre acto de violencia» (Sal 17,39-41). La esperanza en el Mesías se imagina un Estado intrahistórico ideal, realizado por la acción de Dios en su Mesías. «Feliz quien viva en esos días y pueda contemplar la salvación de Israel en la unión de las

[264] Str.-Bill. I, 125-154.

tribus, conforme la realizará Dios» (Sal 17,44). El reino de Dios, que fue una realidad presente de su historia para el antiguo Israel, se ha convertido en un futuro añorado por culpa del pecado y de los padecimientos del pueblo; un futuro que se transformará en presente en el pueblo renovado por el Mesías. El salmo siguiente, el 18, recoge además la esperanza de que el Mesías renovará la totalidad del universo, aunque en estricta relación con Israel, a quien dicho universo pertenece [265].

El reinado del Mesías, en el que se realizará el reino de Dios en Israel, completa aquellos tiempos de Israel, en los cuales dicho reino fue una realidad presente. «Cuatro veces resplandeció el reino de Dios: en Egipto, en el momento de la entrega de la Ley, en los días de Gog y de Magog y en los días del Mesías» *(Sifré Deut.* 33, 2). Al rezar el israelita piadoso el Šemá Yisrael asume el yugo del reino de Dios sobre sí y se somete a él. El reinado futuro de Dios se explica en un doble sentido. Por una parte viene a colmar una expectación política y nacional. Esto es lo que se pone de manifiesto en los *Salmos de Salomón*. Según un decir rabínico, «no hay otra diferencia entre los días de este mundo y los del Mesías que la de la esclavización de los Imperios» *(TB Ber.* 34b). En la plegaria de las dieciocho súplicas el israelita piadoso pide: «Tráenos de nuevo a nuestros jueces como antes y a nuestros consejeros como al principio y aparta de nosotros la cuita y el suspiro, y sé nuestro rey, tú sólo, Yahvé, en gracia y en justicia, en clemencia y en misericordia. Alabado seas tú, Yahvé, el rey que da la gracia y la justicia. Extirpa la dominación sacrílega y rómpela en pedazos prontamente en estos días». El reino de Dios será realizado por Israel cuando éste quede libre de la esclavitud de las potencias y gobierne Yahvé por medio de Israel y su Mesías rey a partir de Sión sobre toda la tierra. El otro sentido pone sus miras en un reino celestial, en un eón futuro, que se mantiene dispuesto en el cielo. Jacob lo vio en sus sueños, según Sab 10,10, y es descrito en los pasajes figurados de la literatura de Henoc. Las doctrinas secretas de los rabinos meditan sobre él, especialmente sobre el ser y la manifestación de Dios. Se espera este reino celestial, llamado eón futuro, que se imagina también como un paraíso o un palacio celestial, o como la Jerusalén celestial, y con él y gracias a él se espera también el nuevo y maravilloso mundo de Dios. Este vendrá algún día, bien operándose simultáneamente con la época mesiánica la transformación maravillosa del mundo, bien precediendo por cuatrocientos o mil años la época del Mesías al eón futuro a modo de interregno, sobre el que se discute si pertenece todavía al eón presente o entra ya en el eón futuro (cf. *IV Esdras* 7, 26-36, así como 11, 60-13, 57). El eón futuro se inicia con la resurrección de los muertos y el juicio final. Son éstas nociones que los fariseos recibieron de los asideos, dándoles un ulterior desarrollo, aunque sin conseguir formarse una representación definitiva. También entre ellos oscilan las ideas de sus maestros; por ejemplo, en la cuestión de si sólo hay una resurrección de los justos o una resurrección de todos, si la condenación es eterna o sólo

[265] H. Braun, *op. cit.* (cf. nota 256) 56-64.

temporal, pues una serie de sabios limitaba la duración de la estancia en la Gehenna a doce meses [266], lo que impugnaban otros, al menos, para quienes cometieron pecados graves. También es vacilante su opinión en el problema de si el juicio le afecta al hombre inmediatamente después de su muerte o sólo al final de los tiempos. Se esbozaban descripciones completas del mundo celestial, que se dividía en varios cielos, por lo general siete; pero no se llegó a una unidad de representaciones [267].

A pesar del repudio de la apocalíptica, se siguieron discutiendo nociones apocalípticas. Aquí es decisiva la convicción de que tan sólo será descifrado el enigma de la existencia terrena perecedera cuando esta existencia se supere a sí misma en un futuro que trascienda la transitoriedad (cf. *IV Esdras* 7, 50; 4, 10.26-32). Ya el esbozo de la teoría farisaica de la retribución conduce al postulado de una finalidad eterna de la historia del hombre y del mundo, que se fundamenta en la creencia de Yahvé como rector de la historia y creador del cielo y de la tierra. Por eso no es una casualidad que la catástrofe histórica del judaísmo palestino, provocada en parte por los fariseos, desencadenara una nueva apocalíptica, que habría de ser, como en su día lo fue «Daniel», una ayuda en la perplejidad y en la desesperanza que se había apoderado de amplios sectores judíos. De ella procede el apocalíptico que eleva sus lamentos y su voz en el gran poema del *IV Esdras*. Es de gran importancia observar cómo se introduce en estos apocalipsis la pugna entre las concepciones de los fariseos y otras de diferente laya. El apocalipsis de *IV Esdras* ofrece, según ha puesto de relieve Egon Brandenburger, el carácter de un diálogo [268]. El autor les hace enfrentarse a «Esdras» y al ángel y discutir mutuamente la cuestión de cómo ha podido abatirse sobre Israel la fatalidad. En esa discusión sostiene Esdras la opinión de que desde Adán se ha enseñoreado de la humanidad una fatalidad a la que ningún hombre puede sustraerse; una fatalidad que implica a cada cual en el pecado y le somete al poder de la muerte. Esta fatalidad del pecado es implacable y ni siquiera la Ley se halla en situación de superarla. El universo entero le está sometido. «Cuando Adán transgredió mi mandamiento quedó condenada la creación. Desde entonces se hicieron los caminos de este eón angostos y tristes y fatigosos, miserables y malos, llenos de peligros y próximos a grandes calamidades» *(IV Esdras* 7, 11s). Esta calamidad es la última causa también de la catástrofe de Israel. Pero el ángel le replica. Reasume las preguntas y los asertos de Esdras, pero les da otro giro y los corri-

[266] K. Schubert, *op. cit.* (cf. nota 234) 74: «Por consiguiente, están atestiguadas, unas junto a otras, las siguientes nociones: los pecadores sólo permanecen doce meses en la Gehenna, pero esta norma sólo tiene validez para los pecados de especial gravedad. Tras los doce meses de castigo en la Gehenna, se cumple la condena y se obtiene la liberación de ella o se permanece allí hasta el Juicio final. La propia Gehenna continúa existiendo tras el Juicio final o acaba con él».

[267] Sobre esto cf. los excursos de Str.-Bill. IV, 1016-1212; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tubinga 1951); K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentum*, 87-94. K. Schubert demuestra que las nociones del mundo celestial pertenecen a las doctrinas secretas de los rabinos.

[268] Cf. E. Brandenburger, *op. cit.* (cf. nota 154) 30s.

ge. En el pasaje recién citado el ángel procede así, haciéndole poner a Esdras la mirada en el mundo futuro y relativizando su pesimismo: «Pero los caminos del gran eón son amplios y seguros y dan los frutos de la vida... ¿Por qué te afliges, pues, por ser perecedero? ¿Por qué te irritas por ser mortal? ¿Por qué tomas en tu corazón sólo el presente y no el futuro?» (7, 13.15s). Con duras palabras llama la atención sobre la responsabilidad personal del hombre, a quien le ha sido dada por la Ley la libertad de decisión y en ella tiene la ayuda para superar el mal germen de su corazón y conseguir la vida. El ángel recibe la queja de Esdras y la transforma en una acusación del hombre [269]. «Dios ha aclarado solemnemente a los vivos, tan pronto como entran en la vida, qué es lo que deben hacer para no incurrir en castigo. Pero fueron desobedientes y le contradijeron; se forjaron vanos pensamientos y tramaron impías mentiras; por eso sostienen que no existe el Altísimo y no se preocupan de sus caminos. Menosprecian la Ley, niegan sus Alianzas; no creen en sus mandamientos, no cumplen sus obras» (*IV Esdras* 7, 20-24). En el apocalipsis sirio de Baruc, que está obsesionado por el interrogante de si la vida humana es suficiente para encontrar el camino de la vida y de si serán muchos quienes lo encuentren, se expresa la responsabilidad del hombre con este escueto aserto: «Adán es, por tanto, la única y exclusiva causa para sí mismo, pero todos nosotros nos hemos convertido cada uno en un Adán para sí mismo» (Bar[sir] 54,19). Aun cuando sea Adán quien les haya traído a todos la muerte, no obstante, cada uno es personalmente responsable de la suya. Todo el mundo tiene gracias a la Ley la posibilidad, de acuerdo con Dt 30,19, de elegir la muerte o la vida, sólo que aquí la una y la otra se entienden como magnitudes escatológicas en el sentido de la muerte o de la vida eterna. La «Ley dispensadora de vida» (*IV Esdras* 14, 30) da la vida a todo aquel que así lo quiera (14, 22). El concepto del pecado y de la muerte como fatalidad que se ha abatido sobre la humanidad entera se advierte especialmente en la *Vita Adae et Evae* y en el *Apocalipsis de Moisés*. En estos escritos se encuentra la noción de que Adán, revestido de la majestad de Dios y creado a su imagen, por lo cual era objeto de veneración para los ángeles, fue desterrado a la tierra y arrastró consigo en su fatalidad a todo el género humano. Los rabinos se dividieron en su sentir; algunos de ellos aceptaron la noción de la fatalidad, en tanto que otros la rechazaron absolutamente y la impugnaron [270]. Con ello queda en claro un hecho: la polémica contra la apocalíptica derivó, en esta apocalíptica tardía y en la teología rabínica, en lucha contra la gnosis, que se iba constituyendo y estaba influida por la apocalíptica [271].

En su afán por cumplir a diario la Ley, los fariseos se consideraban, al igual que los hombres de Qumrán y los demás esenios, como el verdadero Israel, el Santo Resto. Si eran víctimas sobre todo de los ataques

[269] E. Brandenburger, *ibíd.*, 32.

[270] Testimonios en E. Brandenburger, *ibíd.*, 58-64.

[271] Sobre la gnosis judía, cf. K. Schubert, *Religion des nachbiblischen Judentums*, 80-97.

de los esenios, adoptaban por su parte una actitud de decidida hostilidad hacia los sectores del pueblo que llamaban *ʿam-ha-areṣ*. La expresión, que originariamente designaba a los campesinos de fuera de Jerusalén, fue cargada por ellos de un sentido de rivalidad religiosa, que ilustra el aserto de «el pueblo que no conoce la Ley, sea maldito» (Jn 7,49)[272]. Los fariseos eran de la opinión de que «el castigo sólo ha venido al mundo por culpa del *ʿam-ha-areṣ*» *(TB Baba Batra* 8a). Todos los padecimientos y todas las calamidades con las que se debate Israel tienen su origen en el *ʿam-ha-areṣ*. Por ello se niega que tengan piedad. «Ningún *ʿam-ha-areṣ* es piadoso» *(Pirqé Abot* 2, 5). Se les excluía de toda buena acción. «De quien no tiene conocimiento alguno no hay que compadecerse» *(Midr. a Sam.* 9). Se les niega la participación en el eón futuro. «Los *ʿamme-ha-areṣ* no resucitan» *(TB Ket.* 111b). Esta animosidad tiene un doble motivo, debatido en las discusiones de las escuelas de los rabinos, tantas veces mencionados, Šammay e Hillel. Los *ʿamme-ha-areṣ* no habían aportado los diezmos prescritos para ciertos productos en la interpretación de la Ley ni se habían atenido a los mandamientos rituales de purificación de los fariseos, los cuales, lo mismo que los esenios, se habían impuesto obligatoriamente los preceptos de purificación sacerdotales, a fin de que Israel fuera un pueblo puro y sano. «Quien tiene el propósito de ser un *ḥaber* (miembro de una hermandad farisaica) no debe comprar frutos húmedos ni secos a un *ʿam-ha-areṣ,* ni tampoco adquiere de él frutas del tiempo; asimismo, no se aloja en su casa como huésped ni da hospitalidad en la suya a un hombre con su atavío» *(Demai* 2, 3). De aquí se puede fácilmente colegir que los fariseos, agrupados en hermandades que se abastecían mutuamente a precios económicos[273], declararon sobre el *ʿam-ha-areṣ* el boicot económico y social. Un fariseo no aceptaba ninguna invitación a un banquete sin haberse informado primero de los invitados, y rehusaba ir si entre ellos había *ʿamme-ha-areṣ*. En efecto, la bendición de la mesa vinculaba a los comensales en una estrecha comunidad. En el siglo II d. C. estas disposiciones se hicieron todavía más estrictas. Todo ello deriva de un odio que se expresa con claridad; por ejemplo, en el siguiente dicho del rabino Eleazar: «Es lícito perforar al *ʿam-ha-areṣ* el día del Perdón que caiga en sábado. Replicáronle entonces los discípulos: Rabí, di: ¿es lícito degollarles? Les contestó: Esto merece alabanza, aquello no» *(TB Pésaḥ* 49b).

A este boicot provocado por el odio, los hombres del *ʿam-ha-areṣ* le daban cumplida réplica. El rabino Aqiba, que procedía de su círculo, dijo una vez: «Cuando yo era un *ʿam-ha-areṣ* pensaba: si me topara con el discípulo de un sabio, me gustaría morderlo como a un asno. Replicáronle sus discípulos: Rabí, di como un perro. Les contestó: Aquél muerde y rompe los huesos; éste muerde y no rompe los huesos» *(TB Pésaḥ* 49b). Una observación de la *Assumptio Mosis* muestra la difusión de la polémica antifarisaica con las siguientes palabras: «Dominarán hombres fu-

[272] Cf. Str.-Bill. II, 494-519.
[273] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem,* 280-294.

nestos y ateos que proclaman que son justos. Levantarán la cólera de sus amigos, porque serán gente engañosa, que sólo viven para su satisfacción, desarreglados en todo su camino, dispuestos a banquetear en cualquier hora del día y a engullir con sus gaznates..., que devoran los bienes de los pobres y afirman que lo hacen por compasión... Sus manos y sus corazones harán cosas impuras, su boca pronunciará grandes jactancias, y a pesar de todo dirán: no me roces, para no impurificarme» (7, 3ss).

Si se pone la vista en la polémica de los esenios contra los fariseos, de quienes tal vez proceda el último pasaje; en la de los fariseos contra el *ʿam-ha-areṣ* y su réplica; si se añaden a la visión de conjunto las rivalidades regionales de Judea y Samaría y también las tensiones entre Judea y Galilea, se pondrá en claro que la vida de Israel en Palestina, en la época en que Jesús apareció, estaba enferma y llena de antagonismos [274]. En medio de ellos pronunció Jesús su mensaje del amor de Dios que busca a los hombres para su reino próximo, del amor que los salva por completo, del amor que supera el odio y se hace extensivo incluso a los enemigos.

5. *El movimiento zelota*

La historia de Israel entre el levantamiento de los Macabeos y la guerra judaica está llena de movimientos de resistencia. De ellos nació el movimiento de los zelotas, por cuyo fundador y cabecilla se tiene a Judas el Galileo [275]; Josefo (*Ant.* XVIII 1, 1 y 6; cf. también Act 5,37) lo pone en relación con el censo y la recaudación de impuestos que tuvo lugar hacia la época del nacimiento de Cristo. Josefo afirma en tono condenatorio que los zelotas no sólo produjeron en dicha época la mayor perturbación al Estado, sino que «sembraron también para el futuro, con doctrinas que hasta el momento jamás hombre alguno había escuchado, todas las desgracias que pronto habrían de comenzar a echar raíces. Esto implica que la oposición al régimen de Herodes y a la dominación romana existente hasta entonces recibió con Judas un fundamento doctrinal que les dio coherencia y vigor a las fuerzas de la resistencia. El movimiento partió de Galilea, que ya había ofrecido antes viva resistencia por los judíos asentados en ella, y continuó siendo el centro de ésta hasta la guerra judaica. Pero los zelotas sobrepasaron los límites de Galilea. El sobrenombre de «el Galileo» se le dio verosímilmente a Judas fuera de Galilea.

En sus comienzos, las fuerzas fariseas desempeñaron un importante papel; parece que fueron principalmente los discípulos del rabino Šammay los que engrosaron las filas del zelotismo, mientras que los hillelitas, que se alzaron definitivamente con la preponderancia en el rabinado después de la guerra judaica, adoptaron frente a dicho movimiento una acti-

[274] Cf. W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi* (Berlín ³1962) 91-96.

[275] Cf. sobre esto A. Stumpff, ThWB II, 886-889; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, 214-224, y sobre todo M. Hengel, *op. cit.* (cf. nota 156), donde puede verse mucha más bibliografía y multitud de testimonios.

tud negativa, aunque de momento no pudieran imponerse a los šammayitas. Josefo otorga gran peso al elemento farisaico; habla de una amplia coincidencia de puntos de vista entre los zelotas y los fariseos *(Ant.* XVIII 1, 6). Califica a Judas, hijo de Hisqiyyá, el caudillo del levantamiento contra Herodes el Grande en Galilea, de sofista, implicando probablemente con ello que era doctor de la Ley. Junto a él menciona al fariseo Sadduk. Sin embargo, mucho mayor que el influjo de los fariseos debió de ser el de los esenios, a los que alude sobre todo Hipólito, al presentar a los zelotas como un subgrupo de los esenios *(Ref.* IX 26). Los elementos proféticos propios de los zelotas parecen apuntar a ideas recibidas de los esenios, como ésa de la guerra escatológica, según se encuentra, por ejemplo, en el Rollo de la Guerra de Qumrán. La «singular combinación» que en ellos se advierte de «realismo militar y fantasía apocalíptica» [276] es la característica de su actuación hasta la guerra judaica. Hay que contar con la posibilidad de que los moradores de Qumrán, progresivamente radicalizados, terminaran por sumarse al movimiento zelota en la sublevación judía [277].

El nombre de zelotas con que han pasado a la historia indica que el celo de Dios, cuyo papel fue tan importante entre los judíos desde la época de los Macabeos, especialmente por obra de los asideos y de los macabeos [278], se encendió de nuevo gracias a ellos, recibiendo una orientación predominantemente escatológica. Es esto lo que les une a sus precedentes históricos asideos y a su continuación entre los esenios y fariseos y, al propio tiempo, lo que les diferencia. La honrosa denominación de «zelotas» está atestiguada tanto por Josefo como por el Nuevo Testamento y la Mišná *(Sanh.* 9, 6; también *Abot Rab. Natán* 6, 8 [primera versión]). Les sirvió también de modelo el sacerdote Fineés y su justicia expeditiva. Por el contrario, el nombre de «ladrones» que también se les dio podría proceder de los romanos, que de tales calificaban y como tales trataban tanto a los salteadores de caminos aislados como a las cuadrillas enteras de bandidos y a los grupos de rebeldes que se alzaron contra la dominación romana. Josefo emplea la denominación de «ladrones» y «rebeldes» en el mismo sentido, dándose también el nombre de «ladrones» a los zelotas en el NT (cf. Mc 15,27 par. y Jn 19,28, pero cf. también Mc 14,31 par.). La designación de «sicarios», en cambio, que por primera vez aparece en Act 21,38, no parece comprender la totalidad de los zelotas, sino sólo un grupo de ellos, especialmente activo; el nombre deriva de los pequeños puñales que llevaban ocultos bajo el manto y con los que asesinaban a sus adversarios, a menudo en medio del gentío. Parece que se concentraron sobre todo en Judea y en Jerusalén. Josefo habla de ellos como si fueran «un nuevo tipo de ladrones en Jerusalén» y cita como primera víctima suya al sumo sacerdote Jonatán, hijo de Hannas *(Bell.* II 254.256; *Ant.* XX 8, 10). Se hicieron fuertes durante la guerra judai-

[276] M. Hengel, *ibíd.*, 287.
[277] Cf. H. Bardtke, *Handschriftenfunde am Toten Meer* II, 121-132 y 195s.
[278] Cf. sobre esto *supra,* pp. 247ss.

ca en el castillo roquero de Masada, junto al Mar Muerto, en el que se quitaron la vida cuando todo estaba perdido. La tradición rabínica llama sicarios a los rebeldes de Jerusalén.

Para ellos fue decisiva la doctrina con la que justificaron y emprendieron la lucha. Su punto central es la interpretación que daban al primer mandamiento. A su modo de ver, el reino de Dios en Israel era incompatible con cualquier otra dominación. En este dogma fundamental radican sus bríos revolucionarios. Durante siglos había vivido Israel bajo dominación extranjera y bajo ella había servido a su Dios, aceptándola como algo que Dios permitía o como un castigo. Los zelotas rompieron con esto, y de esta ruptura dimanó su celo por la monarquía exclusiva de Dios y su resolución de padecer persecuciones, si era preciso, así como la de sacrificar el dinero, la hacienda o la vida por su credo. Su pronta disposición al sufrimiento y su fortaleza en el martirio despertaron la admiración de sus enemigos. Con el martirio pregonaban su celo por Dios y expiaban los pecados de Israel. La conversión revistió entre ellos la grave modalidad de negar obediencia a las potestades terrenas y de acatar únicamente la Ley de Dios. La repercusión de esta doctrina fue tanto más grande por cuanto brotaba del meollo mismo de las creencias judías; en el siglo I d. C. se citaba el primer mandamiento juntamente con el Šemá Yisrael, y los rabinos no consideraban válida ninguna plegaria en la que le faltase a Dios el nombre de rey. Incluso cuando ya estaba todo perdido y Tito invitó a los sitiados en Jerusalén a poner fin a su inútil resistencia, proclamaron éstos en su respuesta la soberanía universal de Dios, al denominar al mundo templo de Dios (Josefo, *Bell.* V 458).

Judas formuló esta parte decisiva de su doctrina de cara al censo que ordenó Octaviano Augusto. Los romanos sostenían el principio jurídico de que, con la conquista de un país, pasaban a ser propiedad del Estado romano sus tierras, cuyo usufructo se dejaba a los indígenas. Sobre este principio basaban su exigencia de impuestos. Pero dicho axioma entraba en colisión con la creencia israelita de que la tierra santa le había sido dada en herencia por Dios a Israel a título inalienable. La obediencia al mandamiento de Dios les prohibía, por tanto, a los zelotas el acatamiento del principio jurídico romano y como tal interpretaban la participación en el censo. La irritación producida en el pueblo por el crecido importe de los impuestos y la dureza de su recaudación cooperó a que se aceptara la tesis zelota. El sumo sacerdote Joazar, hijo de Boethos, trató de persuadir al pueblo a someterse al censo; pero infundió tal odio, que tuvo que ser exonerado de su dignidad por el gobernador romano. Con respecto al censo, decían los zelotas: «La tasación no trae consigo más que una esclavitud evidente y, por ello, exhortaban a todo el pueblo a proteger su libertad» (*Ant.* XVIII 1, 1; cf. también 6). La guerra judaica comenzó con la eliminación de los arrendadores de impuestos [279].

La monarquía única de Dios, tal como la predicaba Judas, estaba estrechamente imbricada con la libertad de Israel y con su hostilidad a

[279] Cf. M. Hengel, *op. cit.* (cf. nota 156) 243.

Roma. Con qué fuerza irrumpió entre los zelotas la noción de libertad se manifiesta en el relato de Josefo, que les era favorable. Su noción de libertad estaba condicionada por consideraciones escatológicas; cuando hablaban de libertad, sobrentendían la liberación escatológica de Israel. Esto se manifiesta en la conexión que estableció Josefo entre la convicción del reino exclusivo de Dios y la libertad de Israel. Por libertad se entendía la redención del tiempo final, por la que oraban a diario todos los israelitas piadosos en la oración de las dieciocho súplicas. En tanto que los fariseos esperaban que se realizase por una intervención milagrosa de Dios, los zelotas estaban convencidos de que en la creencia en el reino exclusivo de Dios estaba implícito el que Israel lo convirtiera en realidad y el que Dios correspondería al heroísmo de su acción con signos y milagros, para hacer que la obra de la liberación tuviera éxito. Los zelotas transfirieron el sinergismo general judío a la redención y al cumplimiento del acontecer escatológico. Pero esto implicaba el estar dispuestos y decididos a la lucha con Roma. Si los romanos les daban a los zelotas el nombre de ladrones, éstos aplicaban a Roma las antiguas amenazas proféticas contra Edón [280], denominándola con el seudónimo de Babel, expresiones que reaparecen también entre los rabinos como designación de la «dominación sacrílega», según se dice en la oración de las dieciocho súplicas, y en el *Apocalipsis* de Juan.

La actividad de los zelotas para convertir en realidad su credo del reino exclusivo de Dios se desarrolló de diferentes maneras. Abominaban de las imágenes en todas sus formas, ya se tratara de imágenes de hombres, especialmente de gobernantes, o de imágenes de animales, que en su mayor parte tenían un significado simbólico. El culto incipiente al Emperador fomentó de manera decisiva la oposición a Roma; las imágenes del Emperador eran las que producían mayor escándalo. Hipólito informa así sobre el particular: «Algunos exageran los preceptos hasta el extremo de no tocar siquiera una moneda, alegando que no es lícito ni tocar ni mirar ni fabricar imágenes. Tampoco entran en ciudad alguna a la que sea preciso acceder por una puerta con estatuas, pues consideran un pecado caminar entre imágenes» (*Ref.* IX 26). Al principio de la guerra judaica fueron destruidos los palacios reales de Tiberíades y Jerusalén, que estaban adornados con estatuas. Los linchamientos se hicieron norma general contra las impurificaciones y profanaciones perpetradas en el recinto del Templo, haciéndolos incluso los sicarios extensivos a los miembros de la familia del sumo sacerdote, que en razón de sus sentimientos prorromanos eran tenidos por impuros traidores a Dios y a su pueblo. La venganza de los zelotas se abatía también sobre los israelitas que se unían a mujeres no judías. Aquí operaba de un modo inmediato el ejemplo de Pinjás. Palestina, como tierra del pueblo de la Alianza, tenía que ser la tierra de los circuncisos. De ahí que ya en la época asmonea se hubiera llegado a circuncidar a la fuerza a sus habitantes incircuncisos. Los zelotas repitieron esto. Hipólito refiere, en el contexto ya mencionado, que si

[280] Cf. sobre esto A. Schlatter, *op. cit.* (cf. nota 275) 219s, nota 1.

alguno de ellos «oye hablar a alguien de Dios y sus leyes sin estar circuncidado, le acechan, si va solo, en cualquier lugar y le amenazan de muerte, si no se deja circuncidar; si no quiere obedecer, le tratan sin ningún miramiento». Los profetas [281] acompañan en su camino a los zelotas: fue una predicción profética la causa que desencadenó la guerra judaica y determinó el encarnizamiento con que se combatió incluso en situación desesperada. Hasta el último minuto, cuando ya Jerusalén estaba en llamas, se confió en la intervención salvadora de Dios por mor de su Templo. Esperanzas mesiánicas colmaban los corazones de los zelotas y entre sus jefes buscaban al Mesías prometido. Es conocido Menaḥem como aspirante a Mesías.

Propio de los zelotas es su aspecto social-revolucionario, que se puede advertir ya en sus puntos de partida. El rechazo del censo les granjeó la adhesión de los pobres, de los pequeños campesinos y terratenientes, en tanto que los grandes terratenientes se aliaron con los romanos. La economía estaba en ruinas desde la época de Herodes; los pobres se resentían de ello, los pequeños campesinos temían por su tierra. Tenían que tomar préstamos e hipotecar su finca, hasta que ésta caía en manos de los grandes terratenientes y de sus arrendatarios, los cuales, por su parte, estaban en connivencia con los cobradores de impuestos del gobierno romano. La corrupción económica bajo los últimos gobernadores romanos cooperó decisivamente al estallido de la guerra judaica. Con ello se acentuaron las diferencias sociales. Los zelotas no se arredraban de cometer actos de violencia sobre los romanos y los amigos de los romanos en su propio país. Su consideración escatológico-apocalíptica de los hechos veía en las calamidades económicas, acentuadas por la falta de alimentos, la gran calamidad del tiempo final, a la que inmediatamente habría de seguir el comienzo de la época de la salvación. De ella se esperaba una nueva repartición de la propiedad en el país del pueblo de Dios, por cuyo Santo Resto se tenían los zelotas, lo mismo que los esenios y fariseos e incluso la primitiva comunidad judeocristiana. Para todos ellos la designación de «los pobres» pasó a ser un título honorífico: el pobre tiene el favor de Dios. En el programa de los zelotas figuraba la redistribución de la propiedad. Josefo refiere del comienzo de la guerra judaica lo siguiente: «Se apresuraron a destruir los registros de los prestamistas y a imposibilitar el cobro de las deudas, para ganarse el favor de la muchedumbre de los deudores y para poder incitar a los pobres a levantarse sin temor a castigo contra los ricos» (*Bell.* II 427). El nacionalismo utópico y apocalíptico de los zelotas destruyó, empero, sus genuinos ímpetus social-revolucionarios; se desintegraron en las rivalidades mutuas de sus jefes y en el momento del máximo peligro, cuando se hacía necesaria más que nunca la unidad de todas las fuerzas, incurrieron en rencillas con otros grupos del pueblo y sucumbieron con la mayor parte de éste en la guerra judaica.

El rabino Nehunya ben Ḥakkanan, contemporáneo de Joḥanán ben Zakkai, verosímilmente hijo de un zelota, dijo: «Aquel que asume la Torá

[281] Cf. R. Meyer, ThWB IV, 813-828.

quedará libre del yugo del gobierno y del yugo de los negocios humanos, pero aquel que se exime del yugo de la Torá pondrá sobre sí el yugo del gobierno y el yugo de los negocios humanos» *(Pirqé Abot* 3, 5). Tras la gran catástrofe de la guerra judaica, la noción de libertad del zelotismo recibe una formulación nueva como libertad en la Ley y renuncia al mundo. A partir de ella los rabinos fariseos reestructuraron la vida judía. Su formulación se encuentra en las palabras del rabino Jehošua ben Leví: «No hay para ti hombre libre, salvo el que se entrega al estudio de la Torá» *(Pirqé Abot* 6, 2).

Al tiempo que los zelotas, trabajaron por su pueblo Juan el Bautista, Jesús de Nazaret y sus discípulos. El propio Jesús se hace sospechoso de zelotismo al ser ejecutado en la cruz en medio de «ladrones». El zelotismo acompaña su obra como problema y tentación [282]. Su comunidad abandonó Jerusalén al comienzo de la guerra judaica y, tras la catástrofe, se fue en parte del país. En este movimiento se acuñó la noción de libertad de la que dice Pablo que Cristo libera para ella (Gál 5,1): bajo el paternal dominio de Dios queda el hombre libre de la carga de sus pecados y de la coacción opresora de la ley de servir a los hombres, a los que se siente obligado como hermano, y en la forzosidad ineluctable de la muerte tiene inculcada la esperanza en la nueva acción creadora de Dios, que no permite que perezca aquel cuya vida se ha acomodado a la fuerza transfiguradora del amor. Esta libertad de Cristo pasó de Palestina a los pueblos, a los que Israel no fue capaz de abrirles la salvación bajo la Ley, pero que por su parte se interrogaban por la verdadera libertad.

WALTER GRUNDMANN

[282] Cf. O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tubinga 1956) esp. 5-35.

VI

EL JUDAISMO HELENISTICO

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES:

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III (Leipzig, I [5]1920, II [4]1907, III [4]1909); J. Juster, *Les juifs dans l'Empire Romain* I-II (París 1914); G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Giessen 1922); A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I (Leipzig [1]1902, [4]1924) 5-23; A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (Stuttgart [3]1925); W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga [3]1926); J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* I (Roma-París 1936); J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga-Berlín [3]1963; trad. española: *Jerusalén y los judíos en tiempos de Jesús,* Eds. Cristiandad, Madrid 1973); R. Marcus, *Selected Bibliography (1920-1948) on the Jews in the Hellenistic-Roman Periode* (Proceedings of the American Academy for Jewish Research XVI; 1946-1947); F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter* I-II (Halle 1947-1948); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times. With an Introduction to the Apocripha* (Nueva York 1949); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* I (Nueva York [2]1952); M. Rostovtzeff, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt* I-III (Darmstadt 1955-1956); V. Tscherikover y A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum* (Cambridge, Mass., I 1957, II 1960); V. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1959); J. A. Bright, *A History of Israel* (Filadelfia 1959; trad. española: *La historia de Israel,* Bilbao 1966); R. Neher-Bernheim, *Le judaïsme dans le monde romain* (París 1959).

SOBRE I: NACIMIENTO DE LA DIASPORA OCCIDENTAL:

A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom* (Francfort 1893); L. Fuchs, *Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit* (Viena 1924); C. H. Kraeling, *The Jewish Community of Antioch:* JBL 51 (1932) 130-160.

SOBRE II, 1: SITUACION DE LOS JUDIOS EN EL EXTRANJERO:

P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (HBNT 2; Tubinga [2-3]1912); H. W. Beyer y H. Lietzmann, *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom* (Berlín-Leipzig 1936); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I-IX (Bollingen Series XXXVII; Nueva York 1953-1964); H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (FRLANT N.F. 47; Gotinga 1955);

W. Wieffel, *Der Synagogengottesdienst im neutestamentlichen Zeitalter und seine Einwirkung auf den entstehenden christlichen Gottesdienst,* Theol. Diss. (Leipzig 1959).

SOBRE II, 3: RELACIONES JURIDICAS, ECONOMICAS Y SOCIALES:

U. Wilcken, *Zum alexandrinischen Antisemitismus:* AGL 27 (1909) 781-839; H. Willrich, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur* (FRLANT N. F. 21; Gotinga 1924); H. J. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandreia* (BAO 9; Leipzig 1926); I. Heinemann, *Antisemitismus,* en Pauly-Wissowa, RE Suppl. V, 3-43; E. Bickermann, *Ritualmord und Eselskult:* MGWJ 71 (1927) 171-187, 255-264; M. Brücklmeier, *Beiträge zur rechtlichen Stellung der Juden im römischen Reich,* Theol. Diss. (Münster 1939); V. Burr, *Tiberius Julius Alexander* (Antiquitas I, 1; Bonn 1955); E. Bammel, *Die Neuordnung des Pompeius und das römisch-jüdische Bündnis:* ZDPV (1959) 76-82.

SOBRE II, 4: PROSELITOS:

A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden* (Friburgo-Leipzig 1896); M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums* (Zurich 1903); F. Pfister, *Eine jüdische Gründungslegende Alexandrias* (SAH 11; 1914); H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); íd., *Paulus* (Tubinga 1959); F. M. Th. de Liagre Böhl, *Die Juden im Urteil der griechisch-römischen Schriftsteller,* en *Opera Minora* (Groninga-Yakarta 1953) 101-133; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954); H. Ludin-Janssen, *Existait-il à l'époque hellénistique des prédicateurs itinérants juifs?:* RHPhR 18 (1938) 242-254; J. M. Taylor, *The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism:* NTS 2 (1955-1956) 193-198; K. G. Kuhn, προσήλυτος: ThWB VI, 727-745; E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum* (Berlín 1960); D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im zweiten Korintherbrief* (WMANT 11; Neukirchen 1963) 83-187.

SOBRE III: LITERATURA JUDEO-HELENISTICA:

O. Stählin, *Die Hellenistisch-jüdische Literatur,* en W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* II, 1 (Munich [6]1921); R. Marcus, *Hellenistic Jewish Literature,* en L. Finkelstein (ed.), *The Jews. Their History, Culture and Religion* II (Nueva York [2]1955) 745-783.

SOBRE III, 1: LOS LXX:

D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante:* RB 60 (1953) 18-29; J. Wevers, *Septuagintaforschungen* I-II: ThR 22 (1954) 85-138, 171-190; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga [2]1956) 855-868, 888 (trad. española: *Introducción al Antiguo Testamento,* Eds. Cristiandad, Madrid 1973); P. Katz, *Septuaginta-Studies in the Mid-Century* (Hom. a C. H. Dodd) (Cambridge 1956) 178-208; E. J. Bickermann, *The Septuagint as a Translation:* «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 28 (1959) 1-39.

SOBRE III, 2: ESCRITORES JUDEO-HELENISTICOS:

J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke* I-II (Breslau 1874-1875); A. Schlatter, *Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen*

Theologie (BFChrTh 1, 5-6; Gütersloh 1897); E. Bickermann, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas:* ZNW 29 (1930) 280-298; J. Wieneke, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta* (Münster 1931); M. Hadas, *Aristeas to Philocrates* (Nueva York 1951); íd., *The Third and Fourth Book of Maccabees* (Nueva York 1953); P. Dalbert, *Die Theologie der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburgo-Bergstedt 1954); B. H. Stricker, *De Brief van Aristeas* (Amsterdam 1956) 1-163; N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos* (TU 86; Berlín 1964).

SOBRE III, 3: FILON DE ALEJANDRIA:

L. Cohn, *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos:* «Philologus» Suppl. 7 (1899) 387-435; F. Massebieau y E. Bréhier, *Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon:* RHR (1906) 25-64, 164-185, 267-289; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (FRLANT N. F. 6; Gotinga 1915); E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París ²1925); E. Stein, *Die allegorische Exegese Philos aus Alexandria* (BZAW 51; Giessen 1929); I. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932); W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (TU 49, 1; Leipzig 1938); E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven 1938); íd., *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven 1940); H. A. Wolfson, *Philo* I-II (Cambridge, Mass. ²1948); H. Thyen, *Die Probleme der neueren Philoforschung:* ThR 23 (1955) 230-246; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie* (París 1958); H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU 82; Berlín 1961); G. Delling, *Wunder-Allegorie-Mythos bei Philon von Alexandreia,* en *Gottes ist der Orient* (Hom. a O. Eissfeldt) (Berlín 1959) 42-68; J. Pascher, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia* (Paderborn 1931); RGG³ V, 341-346.

I. EL NACIMIENTO DE LA DIASPORA OCCIDENTAL

Un fenómeno sorprendente e importante en la circunstancia histórica del cristianismo primitivo es la difusión mundial y la abundancia numérica de los judíos. Textos judíos *(Sib.* III 271; 1 Mac 15,15-23; Filón, *Leg.* 281s), cristianos (Act 2,5.9-11; 15,21) y paganos (Estrabón en Josefo, *Ant.* XIV 7, 2) lo atestiguan así, como algo que impresionaba a los contemporáneos: había judíos por todas partes. De las cifras atribuidas a esta población por dichas fuentes a duras penas se puede deducir un resultado digno de crédito. Filón cifra en un millón [1] el número de judíos de Egipto, lo que parece posible, ya que los judíos ocupaban dos de las cinco partes de la gigantesca ciudad de Alejandría, cuya población se calcula entre los quinientos mil y el millón de habitantes [2]. Muy numerosos eran también los judíos en Babilonia, Siria y Asia Menor. Por todo ello se ha calculado en unos cuatro o seis millones la cifra total de los judíos residentes en el extranjero, sin incluir Palestina con su millón y medio o dos millones, de tal manera que los judíos muy bien pudieron

[1] Filón, *Flacc.* 43.

[2] Filón, *Flacc.* 55. Estos distritos no estaban habitados exclusivamente por judíos, al igual que también había muchos judíos en las restantes partes de la ciudad.

haber representado una décima parte de los habitantes del Imperio romano, cuya población total se calcula en unos setenta millones. Su concentración, sobre todo en la parte oriental del Imperio, especialmente en las ciudades, tuvo que hacer mayor todavía el peso del judaísmo en ella [3].

Son tres los motivos de la abundancia numérica de los judíos: la prole numerosa, la situación social relativamente favorable y las conversiones al judaísmo. Los judíos consideraban un crimen la inmoral costumbre de los antiguos de abandonar a los niños [4]. Las familias judías se hacían cargo con frecuencia de los expósitos que encontraban. Seguían siendo partidarios, como en tiempos del Antiguo Testamento [5], de tener muchos hijos, en tanto que, a juicio del historiador griego Polibio, Grecia se había despoblado ya en tiempos de paz por el control de la natalidad a que dio origen el deseo de lujo y de placeres [6]. De la situación social y de las conversiones trataremos más adelante.

Dos son las causas de la amplia difusión del judaísmo: por un lado, las deportaciones de prisioneros de guerra a que se prestaron los frecuentes conflictos bélicos de la época, y por otro, la emigración voluntaria en los períodos de paz y de auge económico en la homogeneidad del mundo helenístico.

Sobre la judería de Babilonia apenas tenemos noticias. Josefo es de la opinión de que el número de judíos se elevaba al otro lado del Eufrates a «innumerables miríadas» (*Ant.* XI 5, 2). Confirma su aserto la tradición digna de crédito de que Arsineo y Anileo, dos hermanos judíos, pudieran dominar durante años un amplio territorio en torno a Nehardea [7]. La conversión al judaísmo de la casa real de Adiabene [8] presupone también una importante población judía. Mejor informados estamos con respecto a los asentamientos judíos en Egipto, cuya importancia en la época de Cristo fue muy destacada. Junto a las múltiples inscripciones de la época precristiana [9] y algunas indicaciones importantes del Antiguo Testamento [10] son sobre todo los sensacionales hallazgos papirológicos de Elefantina, en la frontera sur de Egipto, los que comprueban la gran antigüedad de la judería egipcia [11]. Poseemos un papiro con la copia de una

[3] Para una estadística de la población en el Imperio romano cf. M. Rostovtzeff, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt* II (Darmstadt 1955) 906-912; III, 1387s; A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I (Leipzig 1923) 2ss; S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews* I (Nueva York ²1952) 170, 371; V. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* I (Filadelfia 1959) 292-295, 504s.

[4] A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tubinga ⁴1923) 134ss; Filón, *Spec.* III 110-119.

[5] J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga-Berlín 1963) 408.

[6] Polibio, XXXVII 4, 4-6; Gelio, *Noct. Att.* I 6, 2.

[7] Josefo, *Ant.* XVIII 9.

[8] Josefo, *Ant.* XX 2-4; *Bell.* II 19, 2; IV 9, 11; V 2, 2; 3, 3; 4, 2; 6, 1; VI 6, 3 y 4.

[9] E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III (Leipzig ⁴1909) 40-50; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 269-292.

[10] Dt 17,16; Jr 41-44.

[11] E. Schürer, *Geschichte* III, 24-33.

instancia de la comunidad judía de Jeb al gobernador persa de Judea, Bagohi, que data del 407 a. C., en solicitud de permiso para reconstruir los lugares de sacrificio del dios Yahu, destruidos por los egipcios tres años antes. Los sacerdotes egipcios del dios Chnub habían aprovechado la ausencia del gobernador persa de Egipto para poner de su parte al comandante de la fortaleza de Jeb. El mencionado lugar de sacrificio se había construido ya «en los días de los reyes de Egipto», es decir, cuando éstos todavía reinaban, y cuando Cambises sometió a Egipto lo encontró en pie y permitió que así se mantuviera, mientras que ordenó destruir los santuarios egipcios (125 a. C.). De otros papiros del período comprendido entre el 471 hasta el 410 a. C. se deduce que los judíos prestaban servicio militar y al propio tiempo tenían tierras tanto en la fortaleza de Jeb, en la isla Elefantina del Nilo, como en la fortaleza fronteriza de Syene (el actual Asuán), situada en la orilla opuesta del Nilo. Es también interesante la noticia del primer papiro mencionado de que ya se había enviado, sin éxito, un escrito de súplica al sumo sacerdote Johanán de Jerusalén (cf. Esd 10,6; Neh 12,22s; Josefo, *Ant.* XI 7, 1). Evidentemente, Jerusalén no tenía ningún interés por la reconstrucción de semejante lugar sagrado, que pugnaba con la legislación cultual del Deuteronomio. Estos valiosos datos de Elefantina arrojan luz a la vez sobre una multiplicidad de noticias relativas a los mercenarios judíos en Egipto y Siria, las cuales son de gran importancia para el conocimiento de la historia y de la posición jurídica de las juderías en el extranjero. Para el período anterior a los persas es preciso cotejar Dt 17,16, donde se presupone que los reyes judíos enviaban a sus súbditos como mercenarios a Egipto para obtener a cambio caballos. Para el período propersa, persa y ptolemaico la Carta de Aristeas depara algunos datos, cuya importancia ha aumentado con los papiros (13.35). La afirmación de Jr 44,1 de que se asentaron en Patros (Alto Egipto) emigrantes judíos se comprende perfectísimamente si ya había colonias judías. Por lo demás, según Arist 12-13, Ptolomeo I, hijo de Lago, deportó a cien mil judíos a Egipto y puso a treinta mil de ellos de guarnición en las fortalezas. Aunque las cifras carezcan de valor, no puede negarse un núcleo histórico a la noticia, pues consta que dicho rey tomó Jerusalén por la fuerza de las armas (Josefo, *Ap.* I 22, 209-211; *Ant.* XII 1; Apiano, *Syr.* 50). Que este aspecto militar siguió siendo de importancia por largo tiempo en la historia de los judíos de Egipto lo indican no sólo los *castra Iudaeorum* [12] atestiguados en diferentes lugares de Egipto, sino sobre todo las dos noticias relativas a dos generales judíos de entonces que ocuparon con los Ptolomeos los más altos puestos de mando [13]. Este curioso fenómeno está, sin duda, en relación con un objetivo de la política de Alejandro y de sus sucesores: dispuestos a unificar bajo la hegemonía macedónico-helenística a los diferentes pueblos de su Imperio, tenían que recurrir en gran medida, para

[12] E. Schürer, *ibíd.* III, 42s.

[13] Josefo, *Ap.* II 5: Onías y Dositeo; *Ant.* X 4, XIII 1-2: Helcias y Hananyah; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 283.

la amplificación del estrato superior helenístico, a los servicios de hombres helenizados, aunque no fueran griegos, incluyendo, por supuesto, a los judíos. La multiplicidad de las grandes juderías posteriores de Egipto debió de producirse, sin duda, gracias a la emigración voluntaria de colonos civiles. Los prisioneros de guerra, vendidos como esclavos, aumentaban también el número de judíos en Egipto; en estos casos los judíos mostraron siempre una solidaridad ejemplar y movieron todas las palancas para devolver a los esclavos judíos la libertad [14].

Tras lo ya dicho, se comprende también la tradición especial relativa a la historia de los judíos de Alejandría. Invocando la autoridad de Hecateo de Abdera [15], refiere Josefo que muchos judíos sirvieron como mercenarios bajo Alejandro Magno y que en reconocimiento a semejante συμμαχία de su parte, se les acogió en la recién fundada ciudad de Alejandría con los mismos derechos que los griegos, de suerte que desde un principio gozaron de la ciudadanía alejandrina plena. De los problemas de derecho público que aquí se rozan se hablará más adelante; en todo caso, tenemos ante nosotros en Alejandría una comunidad judía muy privilegiada, siendo las favorables circunstancias que allí se dieron la causa, a no dudarlo, de que dicha comunidad se hiciera tan extraordinariamente numerosa.

Muchísimos judíos, según Josefo, la mayoría incluso (excluida Palestina), vivían en tiempos de Jesús en Siria, especialmente en Antioquía *(Bell.* VII 3, 3); pero también eran muy numerosos en otras ciudades de Siria, como Damasco, donde se pasó a cuchillo en un *pogrom* durante la guerra judaica a 10.500 o incluso a 18.000 de ellos. También los judíos antioquenos gozaban de considerables privilegios, que derivaban también, según Josefo, de sus merecimientos militares bajo Seleuco I Nicator *(Ap.* I 192-200). Algo parecido oímos de otras ciudades seléucidas de Siria y de Asia Menor. De Asia Menor afirma Filón *(Leg.* 245) que residía en todas sus ciudades una gran cantidad de judíos. Especialmente densos fueron los asentamientos judíos en Frigia y Lidia, porque Antíoco el Grande trasladó allí a dos mil familias judías procedentes de Babilonia para asegurar el territorio contra sublevaciones; el decreto del rey que ordenó este traslado de población lo transmite Josefo en *Ant.* XII 3, 4. De Asia Menor poseemos, además, numerosos testimonios antiguos, como los documentos que nos da a conocer Josefo *(Ant.* XIV y XVI [16]) sobre los privilegios concedidos a los judíos por los romanos. Cicerón alude en su defensa de Flaco a la confiscación en Apamea, Laodicea, Adramayttium y Pérgamo de dineros judíos destinados al Templo de Jerusalén [17]. Mencionemos, además, dos importantes territorios del judaísmo exterior:

1. La Cirenaica. Ya Ptolomeo I, hijo de Lago, debió de asentar judíos en esta zona (Josefo, *Ap.* II 4); 1 Mac 15,23 y 2 Mac 2,23 presupo-

[14] S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 159s; 419, nota 13.

[15] Josefo, *Ap.* II 4; *Bell.* II 18, 7; cf. V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 272s.

[16] Cf. V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 306-308; R. Marcus, *Josephus-Ausgabe* VII, 775-777.

[17] Cicerón, *Flacc.* 28; cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 112.

nen habitantes judíos en Cirenaica; según Estrabón (en Josefo, *Ant.* XIV 7, 2), la población de la ciudad de Cirene se componía de cuatro clases, a saber: ciudadanos, campesinos, metecos [18] y judíos. De la ciudad de Berenice se conserva una inscripción que da algunos datos sobre el *politeuma* [19] judío de dicha ciudad y que procede del 13 a. C. [20]. El gran número de los judíos residentes en la Cirenaica aclara el terrible encarnizamiento de la sublevación judía que tuvo lugar allí posteriormente bajo Trajano [21].

2. En la capital del Imperio, Roma, vivían en la época de Jesús muchas decenas de millares de judíos. Las noticias más antiguas sobre la aparición de judíos en Roma corresponden a las embajadas de los Macabeos, que condujeron bajo Simón, entre el 140 y el 139 a. C., al establecimiento de una alianza en toda regla [22]. Hasta entonces parece que no residió en Roma ningún judío; pero cuando Cicerón pronunció el 59 a. C. su discurso en defensa de Flaco los judíos constituían ya un grupo influyente en la ciudad; gran parte de ellos eran libertos, los cuales, traídos verosímilmente por Pompeyo, después de haber conquistado Jerusalén el 63 a. C., a Roma como prisioneros de guerra y vendidos allí como esclavos, no tardaron en recibir la emancipación y la ciudadanía romana [23]. Aunque los judíos de Roma jamás fueron tan numerosos como, por ejemplo, en Alejandría y no constituyeran, como en dicha ciudad, una agrupación homogénea de ciudadanos, no obstante, gracias a sus relaciones personales gozaron de gran predicamento incluso en la corte imperial.

[18] Cf. para los μέτοικοι Pauly-Wissowa, RE XV, 2, 1413-1458; para los κάτοικοι, *ibíd.* XI, 1, 1-26.

[19] Para la noción de πολίτευμα cf. F. Preisigke, s. v.; M. Brücklmeier, *Beiträge zur rechtlichen Stellung der Juden im römischen Reich,* 13; H. Strathmann, ThWB VI, 516-519; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 299.

[20] E. Schürer, *Geschichte* III, 80.

[21] Según Dión Casio, LXVIII 32, 1s, los judíos de la Cirenaica debieron de haber matado entonces 220.000 no judíos. Cf. *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, 86-93; II, 225-260.

[22] 2 Mac 14,24; 15,15-24.

[23] Cicerón, *Flacc.* 28, § 66; E. Schürer, *Geschichte* III, 95, nota 78; E. Bammel, *Die Neuordnung des Pompeius und das römisch-jüdische Bündnis:* ZDPV (1959) 78-82.

II. SITUACION DE LOS JUDIOS RESIDENTES EN EL EXTRANJERO EN LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL IMPERIO ROMANO

1. *Vida religiosa*

El mundo helenístico fue un poderoso crisol de culturas en esta gran época del sincretismo. Las religiones orientales, la griega y la romana se encontraron entre sí y se influyeron mutuamente; los cultos ancestrales, como el de las divinidades poliadas, degeneraron en meros formulismos externos, centrándose los anhelos religiosos en cualquier corriente de la época en un proceso que sobre todo hizo ganar prestigio a las religiones mistéricas de Oriente. En medio de las fluctuaciones de esta situación religiosa se dio una constante firme: la cultura helenística, sobre todo la de las ciudades, con sus gimnasios, sus baños, sus teatros, sus magníficas y grandes avenidas y espléndidos edificios, y unido a todo ello una forma moderna e ilustrada de pensar y de vivir, un mundo que ejercía una atracción enorme incluso sobre los judíos, especialmente cuando residían en una de las grandes urbes helenísticas. Así se refiere, por ejemplo, de la Jerusalén anterior a los Macabeos que el sumo sacerdote Jasón —había comprado su dignidad por mucho dinero [24]— fundó en la ciudad una comunidad de ciudadanos antioquenos, tras haber conseguido para ello el *placet* del rey; que asimismo mandó construir un gimnasio donde hacían deporte los jóvenes judíos de la alta sociedad, desnudos, al modo griego, para lo cual disimulaban su circuncisión mediante una operación [25]. El mencionado sumo sacerdote tampoco halló inconveniente alguno en enviar a Tiro un donativo para las competiciones deportivas que se celebraban con motivo de un sacrificio consagrado a Heracles [26]. Pero pronto sobrevino la lucha a vida o muerte de los Macabeos y el resultado final conseguido en ella con la fuerza de las armas, que redundó a favor de la permanencia de la religión heredada de los padres, fue válido también durante los siglos siguientes para la totalidad del judaísmo helenístico. Si, por ejemplo, en la época premacabea se podía oír decir a los judíos del extranjero que Yahvé y Zeus sólo eran nombres diferentes de un mismo dios [27] y si no se conoce que hubiera en parte alguna dificultades especiales de convivencia con los paganos [28], los judíos comenzaron a partir de entonces a luchar en todas partes por el ejercicio sin trabas de su religión, es decir, por obtener todos los privilegios necesarios para la observancia del sábado, de los preceptos alimenticios y de pureza y del monoteísmo estricto. En general, se puede decir que la vida religiosa

[24] 2 Mac 4,7-9.
[25] 1 Mac 1,14-15.
[26] 2 Mac 4,18-20.
[27] Ps-Arist 16.
[28] El Pseudo-Aristeas describe con desenvoltura la reunión convivial de los ancianos judíos en la corte en Alejandría; cf. G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Giessen 1922) 179, nota 2.

de los judíos en el extranjero no se desarrolló de un modo diferente a como se desarrollaba en Palestina.

En cualquier lugar donde residiese un cierto número de judíos había sinagogas, llamadas a la sazón *proseuchai.* Durante los siglos III y II a. C. las encontramos atestiguadas en los más diversos lugares de Egipto [29]; en Alejandría había muchas en las cinco partes de la ciudad; también había gran número de ellas en Roma y, por supuesto, en Antioquía [30]. Era famoso el esplendor de la sinagoga principal de Alejandría, de gigantescas proporciones, con sus setenta y un asientos de oro para los miembros de la *gerusia (TB Sukká* 51a par.). A los ojos del público, las *proseuchai* correspondían a los templos de las demás religiones; con frecuencia tenían grandes vestíbulos en donde se exponían las ofrendas preciosas, las inscripciones honoríficas de importancia pública y objetos de parecida índole; por ejemplo, los de bronce, procedentes del Templo de Jerusalén, que había en al sinagoga principal de Antioquía, a la cual se los devolvieron los sucesores de Antíoco IV para sellar el nuevo período de colaboración. De Alejandría refiere Filón *(Leg.* 183) que fueron destruidas por la furia antijudía en las *proseuchai* múltiples distintivos de honor imperiales, escudos, coronas, estatuas doradas e inscripciones.

La parte principal del servicio divino en la sinagoga lo constituía la lectura de la Torá, establecida ya para los días festivos, en tanto que en los sábados se efectuaba una *lectio continua,* aún no regulada de manera uniforme. En la disposición de su interior faltaba en un principio un puesto dominante para el armario de la Torá, pues los rollos se guardaban en una habitación contigua; en la parte anterior del recinto, más elevada, se hallaba el sitial del jefe de la sinagoga [31], y sobre una plataforma se efectuaba la lectura de la Torá, para la cual el archisinagogo designaba a los individuos idóneos. En época de Jesús se leía en griego la Torá en todas las comunidades puramente helenísticas, como las de Alejandría y Roma. La seguía una lectura de los Profetas, a elegir, que servía de fundamento para una ulterior exposición. Las prédicas debieron de tener ya gran importancia en la sinagoga helenística de comienzos del Imperio romano [32]. En torno a este núcleo del servicio divino se agrupaba una multiplicidad de oraciones y de alabanzas, siendo difícil de determinar al detalle la antigüedad de tales piezas del servicio divino. A muy temprana época remontan los precedentes de la llamada Oración de las dieciocho

[29] E. Schürer, *Geschichte* III, 41, 43, 45; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 354-357.

[30] Para Alejandría cf. Filón, *Leg.* 132, y *TB Sukká* 51a; para Antioquía, Josefo, *Bell.* VII 3, 3; para Roma, Filón, *Leg.* 23. Cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 139s.

[31] «Sinagoga» significa en primer término la asamblea, sólo en segundo lugar la congregación en sentido jurídico, la comunidad. Por ello el archisinagogo es el director de la asamblea, y no se le debe confundir con el gerusiarca. Cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 74s, 112.

[32] Se muestra esto en los múltiples escritos judeo-helenísticos y partes de escritos de carácter fundamentalmente homilético, aunque no tengamos prédicas genuinas sin reelaboraciones ulteriores. Cf. H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (FRLANT N. F. XLVII; Gotinga 1956).

Súplicas, que nos ha sido transmitida en dos variantes basadas en un original común, que estaba ya en uso en época de Jesús [33]. Precedentes bíblicos se encuentran, por ejemplo, en 2 Mac 1,24-29 [34]. También en estas partes del servicio divino se hablaba con toda seguridad en griego. La lengua hebrea tan sólo era preceptiva para la bendición aaronítica, que se añadía a la Oración de las dieciocho Súplicas en presencia de un sacerdote [35]. Con los sábados, se celebraban también en la sinagoga las fiestas judías anuales, durante las cuales se organizaban probablemente banquetes para la comunidad; en todo caso, entre los privilegios judíos se menciona expresamente el permiso de celebrar banquetes comunitarios (Josefo, *Ant.* XIV 10, 8). La fiesta de la consagración del Templo de Jerusalén se les encomendaba muy especialmente a los judíos alejandrinos (2 Mac 1-2). En Alejandría se celebraban también fiestas particulares para conmemorar la publicación de la Septuaginta (Filón, *Vit. M.* II 41s) y la salvación de la comunidad en época de Ptolomeo VII (Josefo, *Ap.* II 5) [36].

Pero fuera también de las reuniones del servicio divino la vida de los judíos en el extranjero estaba tan determinada como en Palestina por los innumerables usos y preceptos religiosos de la Torá y de la tradición; con ello, por un lado, los judíos se segregaban rigurosamente de su entorno pagano; pero, por otro, se fundían más allá de todas las fronteras en una comunidad harto compacta de difusión mundial. Era esto algo de lo que tenían anualmente una vivencia inmediata centenares de miles de judíos, cuando iban en peregrinación a las grandes festividades del Templo en Jerusalén; en las obras de los autores contemporáneos [37] se advierte con claridad el reflejo de dicha vivencia en un ambiente de alborozo, alentado, sí, por las esperanzas apocalípticas del judaísmo, pero también sustentado en una profunda religiosidad.

2. *Jerusalén, centro del judaísmo mundial*

En más de un aspecto era Jerusalén el centro dominante de todo el judaísmo. En sus oraciones diarias todos los judíos se ponían en dirección a Jerusalén [38]. Todo judío varón, en todo el mundo, entregaba anualmente una ofrenda de medio šekel [39] al Templo de Jerusalén, lo que cons-

[33] W. Wiefel, *Die Synagogengottesdienst im neutestamentlichen Zeitalter und seine Einwirkung auf den entstehenden christlichen Gottesdienst,* Theol. Diss. (Leipzig 1959) 52-67.

[34] W. Wiesel, *ibíd.,* 60s.

[35] E. Schürer, *Geschichte* III, 141.

[36] V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 274s, 282.

[37] 1 Mac 4,51-59; Filón, *Spec.* I 69-70, 74, 192s; Josefo, *Ant.* XVII 2, 2; XVIII 9, 1; E. Schürer, *Geschichte* II, 149; S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 213s; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ³1960) 197-199.

[38] S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 213, 392.

[39] Filón, *Spec.* I 76-78; E. Schürer, *Geschichte* II, 148s; S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 215.

tituía una íntima obligación, observada con sumo celo por todos. Los judíos acomodados tributaban a menudo de manera voluntaria una suma mayor que la exigida. Aparte de esto, tenemos numerosas noticias de la dedicación de ofrendas preciosas; por ejemplo, la de objetos de oro y de plata hecha por los orífices judíos de Antioquía [40]. En lo tocante a la entrega a Jerusalén de los tributos del Templo, refiere Filón que en casi todas las ciudades había una caja de recaudación y que en determinada época los dineros ingresados eran transportados por personalidades de relieve [41]. En las ciudades de Nisibis y de Nehardea, que eran el punto central de los asentamientos judíos en Babilonia, había tesorerías especiales, donde se reunían las contribuciones al Templo; miles de judíos acompañaban a quienes las transportaban como protección contra los ladrones (Josefo, *Ant.* XVIII 9, 1; Filón, *Leg.* 156). Al serles puestas dificultades a comienzos del Imperio romano, los judíos no cejaron hasta alcanzar los necesarios privilegios para allanarlas [42]. Cuán grande era la importancia del Templo para los judíos de todas partes lo manifiestan no sólo las abundantísimas alabanzas a la magnificencia y santidad del Templo en la literatura contemporánea, sino mucho más aún la enorme indignación que produjo en todo el mundo la orden de Calígula de colocar su estatua en el Templo; sólo el asesinato del Emperador le libró entonces al pueblo judío de una lucha a vida o muerte [43]. Los judíos de Egipto poseían un templo en Leontópolis, que se fundó en época de Antíoco V (164-162), debido a los conflictos bélicos de entonces en Palestina, y que se mantuvo en pie hasta el 73 d. C. [44]. Pero este templo sólo tenía importancia local. Filón ni siquiera lo menciona.

Tan fuerte como la vinculación al Templo era la vinculación de la diáspora a las autoridades doctrinales de Jerusalén. La interpretación farisaica de la Torá gozaba en las juderías del extranjero del mismo prestigio que en la patria palestina. Por desgracia, faltan los datos para el período más antiguo. Pero no cabe ninguna duda de que la diáspora se orientó constantemente en el sentido de los dictámenes jerosolimitanos de la Torá en virtud de las múltiples relaciones personales y epistolares (cf. Act 9,2; 28,21), aunque no pueda negarse que en asuntos secundarios hubo diversas particularidades locales [45]. Esto no significa, empero, que los maestros farisaicos determinaran la totalidad de la vida religiosa del pueblo, tanto en el interior de Palestina como en el extranjero. No obstante, representaban la autoridad decisiva.

Estos estrechos vínculos con la patria tenían un aspecto político que abría diversas posibilidades. La fortaleza de la patria mejoraba la situa-

[40] Josefo, *Bell.* VII 45.

[41] Filón, *Spec.* I 76-78.

[42] Filón, *Leg.* 315; Josefo, *Ant.* XVI 10, 8 y 21; cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 112s.

[43] Filón, *Leg.* 217s.

[44] E. Schürer, *Geschichte* III, 144-148; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 275-281.

[45] Cf. S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 219-221.

ción de los judíos residentes en el extranjero, y a la inversa, la posición de la patria se fortalecía por la estrecha unión con la diáspora. Un político como Herodes el Grande se percató de ello; dedicaba enormes sumas al embellecimiento del Templo; aumentó el esplendor del nombre judío con edificaciones suntuosas en los grandes templos helenísticos. De ser cierta la sospecha de Kraeling, la magnificencia de la calle herodiana de Antioquía puede revelar cuál era el objetivo perseguido por el rey; dicha calle parece que enlazaba un gran arrabal judío con el centro de la ciudad [46]. También el asentamiento de una colonia militar judía en la Trachonitis [47], con la que Herodes el Grande puso fin a los abusos de los bandidos locales, parece que se hizo especialmente para favorecer a los judíos del extranjero, ya que así se garantizaba la seguridad del camino a Babilonia, por el que circulaban las caravanas de los judíos que acudían a las fiestas. Los reyes herodianos fueron asimismo prácticamente reconocidos por el poder romano como portavoces de los judíos residentes en el extranjero, como antes lo había sido por César el sumo sacerdote Hircano II [48]. César había tenido en Egipto la experiencia personal de hasta dónde llegaba el poder centralizante de Jerusalén; en efecto, cuando Mitrídates y Antípatro corrieron en su auxilio en una situación peligrosa a Alejandría les hubieran podido haber cerrado el paso en la comarca de Heliópolis los soldados judeo-egipcios de no haberles inducido una misiva del sumo sacerdote a pasarse al lado de los romanos. De manera similar, la guarnición judía de Pelusium, que debía defender contra las tropas de Gabinio el acceso al delta del Nilo, se había dejado ya convencer anteriormente por Antípatro a dejar vía libre a los romanos [49]. Existen diversos indicios de que tanto Roma como los judíos estaban percatados de la gran fuerza que tenía la actuación conjunta del judaísmo. Durante la gran crisis del Templo, bajo Calígula, que decidió a Petronio, el legado de Siria, a emplear la táctica de la demora, fue, según Filón (*Leg.* 217s), el temor a un levantamiento judío de dimensiones mundiales; tampoco carece de sentido la descripción que se hace del alcance mundial de las funciones como capital de Jerusalén en la célebre carta del rey Agripa al Emperador [50]. En un escrito de Claudio a los judíos alejandrinos se les previene con duras palabras de maquinar intrigas subversivas de carácter internacional [51]. En la guerra judaica contra Roma del 66-70 lo que condujo a la acción no sólo fueron las consignas apocalípticas [52], sino también las esperanzas fervientes en las posibilidades bélicas de éxito.

[46] C. H. Kraeling, *The Jewish Community of Antioch:* JBL 51 (1932) 140s.
[47] Josefo, *Ant.* XVII 2, 1-3 y 23-31.
[48] Filón, *Leg.* 276ss, muestra a Herodes Agripa I como portavoz del judaísmo mundial; para Hircano, cf. Josefo, *Ant.* XIV 10, 3.
[49] Josefo, *Ant.* XIV 10, 2; 8, 1; *Bell.* I 9, 4.
[50] V. Tscherikover y A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, 153 (36-55).
[51] «Ordeno a los judíos expresamente... que no traigan nuevos judíos ni que consientan que entren judíos de Siria o de Egipto por el río, lo que me haría concebir mayores sospechas; de lo contrario, los perseguiré por todos los medios posibles, como si produjeran una peste común para el mundo entero».
[52] Cf. Tácito, *Hist.* V 13.

En cambio, los círculos fariseos dominantes no querían en absoluto emprender un derrotero semejante. Les disuadía de ello el resultado del levantamiento de los Macabeos, que abocó en un régimen de terror y sacrilegio. Por otra parte, tampoco se había producido un atentado a la religión judía, como bajo Antíoco IV, exceptuado el episodio de Calígula. De ahí que el influjo emanante de Jerusalén tuviera en lo fundamental una motivación religiosa; los judíos piadosos de todo el mundo tenían puesta su esperanza en el fiel cumplimiento de la Torá [53].

3. *Relaciones jurídicas, económicas y sociales*

Los judíos eran tenidos en el Imperio romano por titulares de un derecho especial de ciudadanía judía, con más exactitud, la de Jerusalén [54]. Para ello fue decisiva la existencia de una alianza entre los romanos y los judíos hasta la caída del Estado judío [55]. Todo judío tenía el derecho de practicar su religión y sus costumbres, gozando necesariamente para ello de una amplia autonomía personal, ya que los preceptos de la Torá abarcaban la totalidad de la vida cotidiana. Una autonomía de esa índole estaba ya prefigurada en el derecho romano en las asociaciones grecorromanas: por un lado, las corporaciones de extranjeros (κατοικία, *conventus*), y por otro, las asociaciones privadas de ciudadanos indígenas (ἔρανος, θίασος, *collegium*), de las que hubo un gran número en la época imperial [56]. Estaban organizadas de acuerdo con principios democráticos; la titularidad de los derechos correspondía al pleno de la asamblea de los miembros, la cual elegía en cada caso a los diversos funcionarios de la congregación, constituyendo así un comité directivo para la administración rutinaria. Dichas asociaciones gozaban del derecho de reunión, de gestión de la caja común y de propiedad de bienes comunitarios.

Estamos especialmente bien informados sobre la situación en Roma. Los judíos se habían agrupado en ella en una serie de congregaciones singulares, cuyos nombres conocemos en buena parte por las inscripciones que se han hallado en los cementerios judíos de la ciudad [57]. También están atestiguadas las diversas magistraturas de las comunidades judías: la gerusía, con el gerusiarco; los arcontes; el *grammateus* (tal vez una especie de secretario), y diversas magistraturas especiales administrativas y honoríficas [58]. Por lo que nos informan las inscripciones sobre tales magistraturas, parece quedar en claro el hecho de que eran patrimonio exclusivo de un puñado de familias dirigentes, en las que, sin más, se

[53] Filón, *Spec.* I 77s.

[54] M. Brücklmeier, *op. cit.* (cf. nota 19) 9-21. Esto vale hasta la destrucción de Jerusalén el año 70, *ibid.*, 25-32.

[55] Cf. E. Bammel, *op. cit.* (cf. nota 23) 76-82.

[56] Cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 71-134, esp. 71-73 y 97-106; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 297-309.

[57] Cf. J. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* I, LXXs.

[58] Cf. J. Frey, *ibid.*, LXXII-XCVI.

transmitía hereditariamente la opción a determinadas magistraturas [59]. Desde el punto de vista jurídico, se establecía en todas partes una diferencia entre las magistraturas públicas y las de servicio divino del jefe y los sirvientes de la sinagoga [60]. A pesar de esto, los miembros de la gerusía tenían en la gran *proseuche* de Alejandría asientos especiales de oro, en número de setenta y uno [61]. Allí donde se daba un número suficiente de residentes judíos podían fundarse agrupaciones semejantes, administrativamente autónomas.

Junto a esto, en Alejandría y Antioquía, al igual que en otras ciudades del primitivo Imperio seléucida, había comunidades judías con derechos especiales. Mientras que los judíos de otras partes podían considerarse, dentro del marco de las ciudades paganas, como extranjeros privilegiados, en Alejandría y en Antioquía se habían unido en un *politeuma,* que en cierto modo constituía un Estado dentro del Estado de la *polis* autónoma, con igualdad de derechos desde el punto de vista de la ciudadanía, de tal suerte que la relación de los judíos de Alejandría con los restantes habitantes de la ciudad no era como la de los extranjeros con los ciudadanos, sino como la existente entre los ciudadanos de dos ciudades autónomas distintas, tal como si hubiera una Alejandría judía y otra helénica. El relato que hace Filón de sus experiencias con Calígula muestra, empero, que la situación era difícil de justificar frente a los enemigos de los judíos, en tanto que un edicto del prefecto Flaco, hostil a ellos, procedente del período del *pogrom,* indica que los judíos de Alejandría no eran metecos ni extranjeros [62]. La posición especial de los judíos, carente en parte desde el punto de vista jurídico de analogías [63], remontaba en opinión de Filón [64] y de Josefo [65] a la época en que se fundó la ciudad. Que esto es una manera exagerada de presentar los hechos lo demuestra la analogía de circunstancias en el caso de Antioquía. También de ella afirma Josefo *(Ap.* II 39) que los judíos habían recibido el derecho de ciudadanía del fundador de la ciudad, Seleuco I. Pero si se observan los hechos con mayor atención resulta que ese aserto sólo es válido para un grupo de mercenarios judíos de dicho rey y para sus descendien-

[59] Cf. J. Frey, *ibid.,* LXXXIII; por ejemplo, μελλάρχων de niños muertos en las inscripciones 85, 325, 402.

[60] E. Schürer, *Geschichte* II, 510s; III, 88.

[61] Cf. p. 313.

[62] Filón, *Leg.* 363; *Flacc.* 53s. Cf. M. Brücklmeier, *op. cit.* (cf. nota 19) 17: de una manera global los judíos gozaban «aproximadamente de los mismos derechos y privilegios que los alejandrinos».

[63] Cf. V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 296-322; V. Tscherikover y A. Fuks, *op. cit.* (cf. nota 50) 150 (26ss), 151 (29-33), 153 (36-55). Los papiros citados atestiguan el intento, datable de la época de Filón, de los judíos de interpretar en un sentido favorable a sus intereses su posición jurídica en la ciudad y de conseguir para toda la comunidad judía el derecho pleno de ciudadanía, lo que fue rechazado por el edicto de Claudio *(supra,* pap. 153). La manera que tiene Josefo de exponer la situación manifiesta asimismo esos intentos judíos (cf. p. 310).

[64] Filón, *Leg.* 350: cuatrocientos años antes.

[65] Josefo, *Ant.* XIX 5, 2. Cf. la crítica de Pfister *(supra,* p. 306) y de V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 409-415.

tes. En efecto, refiere Josefo (*Bell.* VII 44), en lo tocante a la comunidad judía de Antioquía en general, que fueron los sucesores de Antíoco IV quienes les dieron por primera vez a los judíos los mismos derechos que a los griegos, aunque anteriormente Antíoco I les hubiera otorgado ya algunas garantías jurídicas (estas últimas debieron de suprimirse transitoriamente durante el período intermedio de guerra).

Estas cuestiones jurídicas tenían sin duda gran trascendencia práctica, ya que tanto Filón como Josefo las tratan con apasionamiento [66]. Evidentemente, un alto nivel de igualdad en los derechos cívicos deparaba seguridad económica y social. El extraordinario crecimiento demográfico de la comunidad judía de Alejandría, donde habitaban más judíos que en Jerusalén, es una prueba de ello. Como es natural, tenía especial valor la titularidad de la ciudadanía romana, de la que disfrutaban muchos judíos en la capital del mundo, y un número no escaso en las provincias [67]. Las posibilidades que deparaba las muestra el ejemplo de un residente judío de Alejandría. A través de él podemos vislumbrar también la realidad de los círculos dirigentes político-económicos de los judíos alejandrinos. Finalmente, nos muestra este ejemplo cuál era el requisito previo para agotar semejantes posibilidades: la renuncia a la religión judía. En efecto, ningún judío podía en la práctica desempeñar una magistratura pública en su calidad de ciudadano romano sin ejecutar ciertos ritos cultuales paganos.

Este paso decisivo lo dio Tiberio Julio Alejandro, del que vamos a hablar brevemente. Su padre fue el inspector superior de aduanas y acaudalado banquero Gayo Julio Alejandro, hermano del filósofo Filón. Contaba entre sus deudores al rey Herodes Agripa I, y Antonia, la madre del Emperador, le había encomendado la administración de sus extensas propiedades en Egipto (Josefo, *Ant.* XVIII 160; XX 100). Su hijo recibió una educación por entero griega y pronto comenzó a escalar las gradas de la carrera política de un miembro del orden ecuestre. Al cabo de unos años fue nombrado subprefecto de Egipto; del 46 al 48 fue procurador de Judea, donde aplastó el levantamiento de Judas, el jefe de los zelotas, haciendo crucificar a sus cabecillas [68]. Hasta qué punto se sentía romano de pies a cabeza lo demostró cuando estuvo en el momento culminante de su carrera como prefecto de Egipto, la segunda magistratura en importancia del orden ecuestre romano (66-69). Si cumplió su cometido como administrador, al parecer con objetividad y gran tino, interviniendo también con éxito en la alta política, aplastó, en cambio, en sangre un levantamiento vindicativo de los judíos, tras haber recibido una ofensa de éstos, dada la excitación de sus ánimos, en un intento de mediación [69]. Después de haber sido relevado honrosamente de este alto

[66] Filón, *Leg.* 370s; Josefo, *Ap.* II 4. Según V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 311s, por detrás de esta agitación estaba la aplicación del impuesto por cabeza a los judíos.

[67] E. Schürer, *Geschichte* III, 128s.

[68] V. Burr, *Tiberius Julius Alexander* («Antiquitas» I, 1; Bonn 1955) 29s.

[69] V. Burr, *ibid.*, 34-65.

cargo, dirigió durante los años 69-70 los ejércitos romanos contra Jerusalén como jefe de estado mayor de Tito [70]. En la historia de Tiberio Julio Alejandro se evidencian las múltiples relaciones que debió de tener con los más altos círculos romanos, como condición previa, descontadas sus extraordinarias dotes, para su asombrosa carrera; su caso deja ver también la gran renuncia que suponía para los estratos dirigentes del judaísmo exterior la observancia de la Torá, y asimismo la gama de capacidades latentes en ciertas familias judías. Pero tampoco debe omitirse el hecho de que no siempre fue honroso el papel desempeñado por los judíos ricos. Josefo refiere también casos de explotación brutal y de corrupción por parte de algunos judíos, que no se quedaban en esto a la zaga de los grandes personajes paganos [71].

En los comienzos de la época romana no puede decirse que los judíos se ocuparan especialmente de negocios crematísticos; por entonces comenzaban a desempeñar un papel en el comercio internacional. En una gran comunidad judía como la alejandrina estaban representadas todas las ocupaciones imaginables. Se daba también algo parecido a una clase media profesional [72]. En general, la situación económica de los judíos correspondía a la de su entorno pagano. Los clamorosos contrastes entre el agobio de la pobreza y el esplendor de la riqueza por entonces imperantes se daban también entre los judíos en Palestina y en el extranjero. Por mucho que los judíos estuviesen separados de la sociedad antigua, no lo estaban desde el punto de vista social [73]. Pero es innegable que mitigaban las injusticias sociales. La esclavitud fue siempre para los judíos un estado transitorio, ya que las familias y las comunidades judías ponían cuanto estaba de su parte para devolver la libertad a los judíos que por una causa u otra, como por prisión de guerra, habían caído en la esclavitud [74]. Por desgracia, los libertos de esta índole venían con harta frecuencia a aumentar inmediatamente el proletariado urbano y tenían no pocas veces grandes dificultades para ganarse el sustento [75]. Una mitigación de este problema supusieron la beneficencia judía y los diversos tipos de obras de caridad, sin que pudieran, empero, suprimir el mal social. De ahí que nos encontremos en la literatura contemporánea, como un fenómeno habitual, con mendigos judíos [76]. Como rasgo típico de los judíos destaca Filón una vez (*Leg.* 230) el hecho de que su fuerte sentido familiar les obligaba a un trabajo agotador para ganarse el sustento. Esto puede ser cierto y explicar una de las causas del fuerte crecimiento demográfico de la población judía. Recurrían a todos los medios posibles para asegurarse la existencia; las inscripciones romanas nos dan a conocer, frente a pequeños negociantes de todo tipo, sastres, carniceros, pintores, herreros e

[70] V. Burr, *ibíd.*, 67-82.
[71] Cf. la historia del publicano José en Josefo, *Ant.* XII 4.
[72] Cf. V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 337s.
[73] S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 259-281.
[74] Cf. *supra*, pp. 309s.
[75] S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 260-270.
[76] Juvenal, *Sat.* III 12-16.

incluso cantores y actores judíos [77]. De una manera general, las comunidades judías eran más bien pobres que ricas.

4. *Prosélitos y temerosos de Dios*

La religión judía ejerció un poderoso atractivo dentro del mundo helenístico-romano, hasta el extremo de producirse una notable corriente de conversiones. En ellas, por supuesto, debieron de desempeñar su papel las circunstancias relativamente favorables en que se hallaban los judíos en el extranjero. El ser acogido en una comunidad privilegiada y extendida por todo el mundo, con un fuerte sentido de la solidaridad, podía representar para los comerciantes, por ejemplo, una ventaja enorme. Pero, por otro lado, una conversión total al judaísmo entrañaba consecuencias de todo punto negativas, ya que suponía una ruptura completa con el pasado, los parientes, la patria, los usos y las normas tradicionales del individuo. A esto se añadía la creciente hostilidad de la población helenística a los judíos. Por ello los motivos que empujaban a los paganos a adoptar el judaísmo tuvieron que ser fundamentalmente de índole religiosa. Aquí entra también la gran proclividad que puede observarse en el mundo grecorromano hacia las religiones orientales.

En el inicio de este proceso estuvieron los asentamientos de comerciantes orientales, que traían consigo sus cultos patrios al territorio de los países donde emigraban; los lugares cultuales que así nacían comenzaban después a atraerse la población del país que los había recibido. De esta manera se les permitió en Atenas por decreto de la Asamblea a los comerciantes de Citium (Chipre) construir en el año 333 a. C. un templo a la Astarté semítica en el Pireo, a las puertas mismas de la ciudad, del mismo modo que ya tenían allí los egipcios un templo de Isis. Poco después comenzaron los propios griegos a participar en dicho culto egipcio, como se desprende de los nombres de los miembros de la comunidad cultual de los servidores de Sarapis del Pireo, atestiguada hacia el 250 después de Cristo [78]. Algo parecido sucedió en muchos lugares, especialmente en Roma, donde las propias autoridades erigieron el 43 a. C. un templo para el culto público de Isis y de Sarapis. Los cultos egipcios, microasiáticos, sirios y persas, especialmente los misterios de Mitra, se difundieron por todo el Imperio Romano. Su atractivo no sólo residía en la curiosidad despertada por su exotismo misterioso; antes bien, el hombre helenístico encontraba en ellos algo que echaba de menos en su religión vernácula: la unión estrecha y personal con una divinidad que estuviera por encima de todo, el apoyo moral de reglas estrictas, los ritos purificatorios y los vínculos fraternales de la comunidad cultual, así como la certidumbre de una vida bienaventurada en la ultratumba [79].

[77] Cf. J. Frey, *op. cit.* (cf. nota 57) LXV.
[78] E. Schürer, *Geschichte* III, 158.
[79] Para los misterios cf. *supra*, pp. 111ss.

La religión judía pertenecía, a los ojos de griegos y romanos, al grupo de las religiones orientales, y no le fue difícil llamar la atención de una manera especial dentro del ámbito de éstas. En comparación con las demás religiones orientales, la judía era muy superior. En ella se daba un monoteísmo puro; una vinculación tan estrecha con la divinidad, que la piedad ocupaba en la vida diaria un rango superior a las demás exigencias, mostrándose dispuestos sus creyentes a cualquier sacrificio, incluso al supremo, frente a las potestades políticas de la época; desde el punto de vista moral, la Torá era una regla que abarcaba la totalidad de la vida, y quien se sometía a ella tenía señalado con claridad el camino de antemano.

En lo tocante a las esperanzas de ultratumba, hubo en el judaísmo diferentes orientaciones; en la diáspora, la esperanza en la ultratumba, con múltiples variantes, era muy viva, según lo indican las inscripciones funerarias y el cuadro que permite reconstruir Filón [80]. Pero allí donde faltaba esa esperanza, la fuerte conciencia histórica que tenía el judaísmo de su misión y la proclamación del viraje mesiánico la sustituían perfectamente.

El atractivo del judaísmo se revela tanto más impresionante por cuanto que debía superar el grave impedimento de lo que resultaba escandaloso para los paganos. Fue decisivo aquí que el judaísmo no se incorporara al pensamiento sincretístico de la época y que sometiese a la más dura crítica a las religiones no judías. Todos los cultos paganos eran para él idolatría y mera caricatura de la piedad. Por supuesto, esta crítica religiosa judía se atenuaba en la diáspora. La tendencia al henoteísmo, muy difundida en el helenismo, y el monoteísmo de la filosofía pagana permitían entrever algo así como una base común [81]. Pero en la convivencia práctica no había sino un rechazo absoluto de cualquier participación en la vida religiosa pagana. Acentuaban todavía más el aislamiento tan escandaloso de los judíos ciertos asertos de la Torá, con los que los doctores judíos difamaban moralmente a los paganos. Si cualquier contacto con los paganos contaminaba a los judíos con la impureza de los cadáveres, por fuerza los paganos tomarían a ofensa la doctrina que lo predicaba y los preceptos de comportamiento que dimanaban de ella. Era injusta y oprobiosa la norma judía según la cual un pagano carece por principio de padre legítimo por ser sospechosa de fornicación toda madre pagana, no pudiendo, por tanto, establecerse con seguridad el padre natural. Otro tanto cabe decir de aquella otra según la cual toda mujer pagana, aunque fuera prosélita, era equiparada, por la misma sospecha, a una prostituta desde el punto de vista de la pureza legal [82]. Cabe ahora preguntarse por la antigüedad de tales enseñanzas y hasta qué punto gozaron

[80] Cf. H. Hegermann, *op. cit.* (p. 294) 39-42, y E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* IV (Nueva York 1953-1954) 220; índice, s. v. *inmortality;* crítica en H. W. Beyer y H. Lietzmann, *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom,* 16-27; cf. además E. Lohse, RGG³ I, 694s.

[81] Filón, *Spec.* II 165s; cf. *supra,* pp. 355s.

[82] Cf. J. Jeremias, *Jerusalem,* 358-361.

de la aquiescencia general; es muy posible que para los judíos de la diáspora algunos de estos preceptos sólo adquirieran operatividad en el momento en que se disponían a peregrinar a Jerusalén.

En todo caso, es harto verosímil que entre los judíos del exterior se diera un mayor universalismo que en los de Palestina [83]. En ellos nos encontramos con una atención misional a los pueblos que, al parecer, no se daba en la patria judía [84]. Ponían su afán en que los paganos se convirtieran plenamente a las creencias judías, en hacer de ellos prosélitos. Pero, al menos de una manera incipiente, tuvo que haber otra manera de ver las cosas, según la cual no se debía procurar convertir en judíos a todos los paganos indiscriminadamente. Lo indica la expresa aclaración del comerciante judío que ganó para el judaísmo la casa real de Adiabene, a saber: la de que se puede honrar también al verdadero Dios sin convertirse en judío pleno por medio de la circuncisión. Este aserto aislado, que comenta Josefo negativamente, tal vez deba tomarse en serio, habida cuenta de los grandes grupos de los llamados «temerosos de Dios» que aparecen sobre todo en la historia apostólica de Lucas [85]. En efecto, la existencia de estos individuos presupone una concepción de esa índole [86].

Los conversos al judaísmo propiamente dichos, los prosélitos, realizaban su ingreso pleno en esa religión mediante la circuncisión, un baño bautismal y la oferta de un sacrificio en el Templo. La circuncisión representaba uno de los grandes impedimentos para su conversión. Para la sensibilidad antigua constituía una desagradable deformación del cuerpo y, asimismo, presuponía una operación dolorosa y no sin peligros [87]. El uso del baño bautismal se encuentra ya atestiguado en la época de Hillel. Su efecto es el de suprimir la impureza levítica, pero pudo recibir una interpretación más amplia, a la manera, por ejemplo, del baño bautismal, que ponía fin a la existencia servil del esclavo e iniciaba su nueva vida en libertad [88]. En todo caso, se aplicaba a los prosélitos el dicho de que «el prosélito se asemeja en su incorporación (al judaísmo) a un niño recién nacido»; esto quiere decir que ni Dios ni los estudiosos de la Torá le tenían en cuenta su primitivo modo de vida pagano [89], pero también que se estimaban rotos sus vínculos naturales, de parentesco y nacionalidad. En efecto, a partir de ese momento era considerado como miembro del pueblo de la Alianza de Israel, aunque no en paridad de condiciones a los israelitas plenos [90]. El prosélito estaba obligado a la observancia de

[83] E. Schürer, *Geschichte* III, 162-164.

[84] Cf. *infra,* pp. 324s; P. Dalbert, *Die Theologie der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburgo-Bergstedt 1954) 24-26, 124ss.

[85] Para esto cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949) 259, notas 2 y 3; cf. íd., *Paulus* (Tubinga 1959) 58-62, 232-242.

[86] Cf. *infra,* p. 324.

[87] E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum* (Berlín 1960) 43-51.

[88] Str.-Bill. I, 1054s; IV, 724 y 744; J. Jeremias, *Jerusalem,* 371-384.

[89] J. Jeremias, *Jerusalem,* 359.

[90] J. Jeremias, *ibid.,* 354-370.

toda la Torá y se le estimaba judío, como ponen de manifiesto las inscripciones [91].

El número de prosélitos plenos fue muy considerable. En Alejandría constituían un gran grupo, que Filón menciona con frecuencia. Filón exhorta expresamente a amarles, reconoce la grandeza de su decisión y les trata como a judíos de nacimiento [92]. Josefo nos da a conocer su gran número, sobre todo en Antioquía. En Damasco casi todas las mujeres debieron de haberse adherido al judaísmo *(Bell.* VII 3, 3; II 20, 2). Para explicar la enorme riqueza del Templo judío se mencionan también los tributos de los prosélitos *(Ant.* XIV 7, 2). Con Josefo se anuncia ya la crítica, de creciente dureza, al movimiento proselitista, basándose en el hecho de que no ofrecía garantías de seguridad: «Muchos (de los griegos) se han pasado a nuestras leyes y algunos han permanecido en ellas, pero también entre ellos ha habido quienes no tuvieron constancia y apostataron de nuevo» *(Ap.* II 10).

Posiblemente más numerosos todavía que los prosélitos propiamente dichos fueron en tiempos de los apóstoles los «temerosos de Dios» (σεβόμενοι o φοβούμενοι τὸν θεόν), a quienes hay que distinguir bien de aquéllos [93]. Su incorporación a la sinagoga estribaba en el hecho de haberse apartado del culto a los dioses paganos y haberse adherido al culto judío; así lo indica ya su nombre [94]. Tomaban parte en las reuniones del servicio divino judío y observaban algunos preceptos escogidos e importantes de la Ley, como el sábado y los preceptos alimenticios. Aunque no se les consideraba como miembros de la comunidad cultual judía [95], constituían un círculo establecido. Lo demuestra el ejemplo de Cornelio en Act 10,2: reza al dios de Israel, hace muchos donativos al pueblo de Dios e incluye a toda su casa en esta actitud. A pesar de todo, era considerado pagano, hasta el punto de ser su casa y su mesa intangibles para los judíos fieles a la Ley (Act 11,3). El nacimiento de estos círculos fue posibilitado por la manera más abierta de concebir su misión que tenían los judíos en el extranjero, como se ha mencionado antes; no obstante, la verdadera iniciativa partía de los paganos, que se sentían atraídos por los valiosos dones de la religión judía, aunque se abstuvieran, como ya se ha dicho, de una conversión completa por diferentes motivos. Para esta situación es significativa la noticia de Josefo *(Ap.* II 39) de que ciertas costumbres judías, como la de encender las luces y la fiesta del sábado, las adoptaban incluso paganos que seguían siendo paganos. Había, pues, múltiples posibilidades de acercamiento a los modos de vida judíos. Entre estas modalidades de acercamiento, un tanto informales, los «temerosos de Dios»

[91] J. Frey, *op. cit.* (cf. nota 57) LXIIIs, CXXX.

[92] *Virt.* 179-186 y *passim.*

[93] E. Schürer, *Geschichte* III, 167s, 173, 177; en contra, P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 22. Cf. K. G. Kuhn, ThWB VI, 732s.

[94] K. G. Kuhn, ThWB VI, 733ss; otra explicación en E. Lerle, *op. cit.* (cf. nota 87) 27s.

[95] No eran enterrados en los cementerios judíos. J. Frey, *op. cit.* (cf. nota 57) CXXX.

se separaban claramente del paganismo de su entorno, ya que, según su nombre indica, habían abandonado el culto pagano para adherirse al culto del único Dios verdadero. Aunque los temerosos de Dios estimasen como definitiva su situación a las puertas del judaísmo, su entrada plena en éste podía producirse fácilmente, por ejemplo, en la siguiente generación [96].

Los judíos carecieron de actividad misionera entre los paganos que implicara enviar apóstoles de sus creencias. No obstante, según Mt 22,15, había judíos «que recorrían tierra y mar para hacer un prosélito»; de hecho, entre los predicadores helenísticos itinerantes de la época pudo haber también propagandistas judíos [97]. Lo normal, empero, era el conseguir las conversiones de hombre a hombre en el trato personal. El comerciante judío Ananías, que ganó la casa real de Adiabene para la causa del judaísmo, es un ejemplo de ello. Ya en la época de los Macabeos los judíos chocaron en Roma por la excesiva intensidad de su proselitismo y fueron expulsados. Allí donde existía una comunidad judía, que se reuniera los sábados para el servicio divino, podían entrar en contacto con su religión los paganos interesados en ello. Apoyaron el proselitismo los diversos intentos de crear una literatura judeo-misionera. Un indicio que no debe pasarse por alto de los resultados de los intentos judíos de esa índole es la aparición de una contrapropaganda intensa y agresiva, sólo comprensible como expresión de una profunda enemistad, dado el absurdo y el descomedimiento de sus acusaciones cargadas de odio. En parte, esa animosidad se debía, sin duda, a motivos políticos. La primera oleada de hostilidad a los judíos del mundo helenístico correspondió a los alejandrinos. Efectivamente, los judíos habían sido en Alejandría los favoritos de los mismos reyes ptolemaicos, que fueron recortando cada vez más las antiguas libertades de los ciudadanos griegos, y encima se pasaron en el momento decisivo al bando de los intrusos romanos, para disfrutar a su vez de los favores que éstos les otorgaron generosamente. Si la segunda oleada de hostilidad correspondió después a los propios romanos se debió en principio a una reacción romana, muy difundida, contra los influjos orientales, que se iban haciendo cada vez más poderosos, pero también, y no poco, al incremento de la importancia del judaísmo mundial [98]. Los motivos decisivos fueron, empero, de índole religiosa. Hacia el 270-250 a. C., Manetón, un erudito sacerdote egipcio, escribió una obra en griego sobre la historia de Egipto, difundiendo en ella una leyenda negra sobre el origen del pueblo judío en la que se exageraban y confundían sobremanera los relatos bíblicos relativos al éxodo de Israel de

[96] Juvenal, *Sat.* XIV 96-104.

[97] Afirman la existencia de predicadores itinerantes judíos E. Schürer, *Geschichte* III, 174; S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 173; H. Ludin-Janssen, *Existait-il à l'époque hellénistique des prédicateurs itinérant juifs?:* RHPhR 18 (1938) 242-254; D. Georgi, *op. cit.* (cf. p. 306) 83-187; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT XIII; 1963) 15-18.

[98] Cf., por ejemplo, Cicerón, *Flacc.* 28; Tácito, *Ann.* II 85; Suetonio, *Tiberius* 36; Séneca en Agustín, *De civ. Dei* VI 11; cf. S. W. Baron, *op. cit.* (cf. nota 3) 190s.

Egipto para impugnar evidentemente las acusaciones contra los egipcios contenidas en la Biblia y los testimonios de la triunfal intervención del Dios de Israel. Los egipcios no fueron azotados por plagas; al contrario, se presentaba a los israelitas como si hubieran sido en su origen el conjunto de todos los leprosos de Egipto. A estos leprosos se les segregó por una revelación divina y fueron enviados a las canteras; la ulterior evolución de Israel se presentaba como el resultado del puro deseo humano de venganza, de la enemistad a los hombres y del ateísmo. Un sacerdote de Heliópolis llamado Osarsiph [99], que posteriormente se dio a sí mismo el nombre de Moisés, fue elegido jefe y les dio nuevas leyes, en las que se mandaba ante todo no adorar a ninguno de los dioses y degollar los animales sagrados de los egipcios. Tales «leprosos» se levantaron contra los egipcios con el apoyo de los hicsos de Jerusalén y dominaron Egipto durante trece años, hasta que el faraón egipcio Amenofis logró expulsarlos; en suma, los opresores no fueron los egipcios, sino los israelitas. Es significativo que el propio Manetón califique este relato de opinión popular no confirmada y que, a pesar de ello, se preste un erudito como él a propagarla [100]. Otros escritores alejandrinos como Queremón [101], Lisímaco [102] y Apión [103] siguieron a Manetón con nuevas ediciones «corregidas y aumentadas» de la patraña; hasta un Tácito se incorporó a esta gloriosa cohorte de historiadores (*Hist.* V 3-5). Que un pueblo con semejante origen no vale para nada y jamás cooperó con aportación alguna a la cultura general es algo que tiene la constancia de un hecho para Apolonio Molón, una destacada figura del tropel de los enemigos de los judíos (Josefo, *Ap.* II 14; cf. II 7 y 36). Sirvió, asimismo, para difamar el culto del Templo de Jerusalén la afirmación de que en él los judíos rendían culto a la imagen áurea de un asno. Como en realidad el Templo carecía de imágenes, surgió después la versión de que dicha imagen fue robada un buen día por unos astutos idumeos [104]. Mayor odio todavía rezumaba la calumnia de que en el Templo de los judíos se cebaba anualmente a un griego para sacrificarlo después. Antíoco IV había liberado en el último momento a una de esas pobres víctimas del odio judío al género humano [105]. La situación cambiaba cuando el escándalo lo producían los fenómenos reales del judaísmo y no se quería ni reconocer sus causas profundas ni tan siquiera tolerarlas. La estricta abstención por parte de los judíos de todo culto no judío chocaba al helenismo; especialmente indignante era la radical renuncia de los conversos al judaísmo a todo lo que les había sido sagrado hasta entonces a ellos, a sus deudos y compatriotas [106]. Del efecto negativo de las normas de pureza en el contorno histó-

[99] Cf. V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 363: Osarsiph = Joseph.

[100] Los materiales para la tradición de Manetón en FGrHist III C, 609; E. Schürer, *Geschichte* III, 529s; Josefo, *Ap.* I 26.

[101] E. Schürer, *Geschichte* III, 536s; FGrHist III C, 618.

[102] Josefo, *Ap.* I 32 y 34; E. Schürer, *Geschichte* III, 535s; FGrHist III B, 382.

[103] Josefo, *Ap.* II 2; E. Schürer, *Geschichte* III, 538-544; FGrHist III C, 616.

[104] Josefo, *Ap.* II 112ss; V. Tscherikover, *op. cit.* (cf. nota 3) 365s.

[105] Josefo, *Ap.* II 91ss; V. Tscherikover, *op. cit.*, 366s.

[106] Tácito, *Hist.* V 4; Juvenal, *Sat.* XIV 100.

rico ya hemos hablado [107]. Algunos rasgos particulares, con efectos segregadores, como eran la abstinencia de la carne de cerdo y el descanso del sábado, al que se tendía a interpretar como muestra de pereza, provocaban las burlas de los paganos [108].

La gravedad y la peligrosidad de estos sentimientos antijudaicos la demostraron las diversas persecuciones a los judíos que hubo a comienzos de la época imperial, especialmente en Alejandría. Se produjeron tan pronto como se deterioraron las buenas relaciones de Roma con los judíos, ya que lo único que podía reprimir semejantes estallidos de odio por parte del contorno pagano era el poder romano [109]. Así se puso de manifiesto en Alejandría con Calígula, una vez que dicho Emperador se enojó con los judíos a causa de su negativa a aceptar sus aspiraciones al culto imperial. Filón describe, como testigo presencial, los asesinatos, saqueos, asaltos e incendios de sinagogas y las mezquinas vejaciones a que sometió a los judíos la multitud pagana fanatizada cuando el gobernador romano Flaco se puso del lado de los enemigos del judaísmo (*Leg.* 120-133). Calamidades mucho mayores se hubieran abatido sobre los judíos de no haber desbaratado la temprana muerte del Emperador sus planes. Los judíos de Alejandría trataron de hacerse oír ante el Emperador y recibir satisfacción, enviándole una embajada de cincuenta miembros con el filósofo Filón como portavoz; pero en lugar de hacerles justicia, el Emperador les abrumó de befas y de escarnios, como describe gráficamente Filón (*Leg.* 349-367). En cambio, el nuevo Emperador, Claudio, restituyó a los judíos en sus derechos inmediatamente [110]. No obstante, por debajo de la aparente calma, la hostilidad a los judíos iba en aumento, tanto en Alejandría como en otras partes, dispuesta a estallar de nuevo en el momento propicio. Esta situación trajo consigo el que los escritores judeo-helenísticos se vieran forzados a desplegar una amplia labor apologética. Para comprender bien la literatura judeo-helenística es menester proyectarla sobre el telón de fondo de los tiempos tan complejos y agitados en los que se desarrolló.

[107] Cf. *supra,* p. 322.

[108] Filón, *Leg.* 361; Juvenal, *Sat.* XIV 96-106.

[109] Un documento del antagonismo entre los paganos alejandrinos y Roma son las llamadas Actas de los Mártires alejandrinos; V. Tscherikover y A. Fuks, *op. cit.* (cf. nota 50) n.° 154-159 (55-107).

[110] Cf. Pap. Lond. 1912 en H. J. Bell, *Jews and Christians in Egypt* (Londres 1924); V. Tscherikover y A. Fuks, *op. cit.* (cf. nota 50) 153.

III. LA LITERATURA JUDEO-HELENISTICA

1. *Los Setenta*

La literatura judeo-helenística comienza con la traducción al griego de la Torá hebrea —los cinco libros de Moisés—, que nos ha llegado con el nombre de «Septuaginta», es decir, (traducción de) los Setenta. Se carece de noticias seguras sobre su relación; en el Pseudo-Aristeas [111] se nos ofrece una tradición legendaria, que reaparece en una forma más sencilla y quizá más antigua en Aristóbulo [112] y se repite, con embellecimientos crecientes, en los autores judíos y cristianos de la Antigüedad. Según el Pseudo-Aristeas, la traducción se preparó en el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (283-247 a. C.), a petición suya, por setenta y dos sabios palestinos designados al efecto por el sumo sacerdote Eleazar, con destino a la biblioteca real de la isla de Faro, en Alejandría. La versión se efectuó en setenta y dos días y fue aceptada oficialmente por la comunidad judía alejandrina [113]. El impulso decisivo para esta empresa lo daría el consejero del rey, Demetrio de Falero. Ahora bien, éste fue en realidad consejero del predecesor y padre de dicho rey, en tanto que Ptolomeo II lo desterró inmediatamente después de subir al trono, porque se había puesto de parte de otro candidato al trono [114]. También queda fuera de dudas que fueron las necesidades propias de los judíos y no el interés del rey lo que condujo a la traducción. En cambio, es muy verosímil que las autoridades palestinas intervinieran para introducir la versión de los LXX en el culto divino e incluso tal vez en la preparación del texto. También puede ser cierto el período mencionado en la leyenda, pues el historiador judío Demetrio [115], que escribía bajo Ptolomeo IV (222-205 a. C.), utilizó ya la traducción, de suerte que ésta debió de realizarse en cualquier caso en el siglo III. A la versión de la Torá debieron de seguirla traducciones de los libros proféticos y demás escritos, pues ya en la mitad del siglo II Eupólemo [116] emplea los LXX para la Crónica, y el nieto de Jesús Sirac, llegado a Egipto el 132, menciona la existencia de una traducción, evidentemente completa, de la Torá, de los Profetas y de los restantes escritos (Eclo, prólogo) [117]. Las traducciones de los diferentes libros de la

[111] Cf. *infra*, p. 337.

[112] E. Schürer, *Geschichte* III, 425; N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos* (TU LXXXVI; Berlín 1964) 90-92.

[113] Ps-Arist 28-46, 301-312.

[114] E. Schürer, *Geschichte* III, 425; N. Walter, *op. cit.* (cf. nota 112) 96.

[115] Cf. *infra*, pp. 331s.

[116] Cf. *infra*, p. 332.

[117] La gran antigüedad de los LXX la atestiguan importantes hallazgos papirológicos (cf. H. J. Bell, *Recent Discoveries of Biblical Papyri,* 1937): *Papyrus Fuad* 266, con Dt 31,36-32,7, y *Papyrus Ryland Gr.* 458, con partes de Dt 23-28 del siglo II a. C. Algo más reciente (siglo I d. C.) es el fondo de los textos hallados en Qumrán, con el texto griego de los Profetas (cf. D. Barthélemy, RB 60 [1953] 18-29, y P. Kahle, ThLZ 79 [1954] 81-94). Datan de los siglos II y III d. C. los *Freer Papyri* de los Profetas menores, los *Scheide Papyri* de Ezequiel y los *Chester Beatty-Papyri* I-VIII, con partes de Gn, Nm, Dt, Is, Jr, Ez, Est, Dn, Ecl, Hen.

Biblia y a menudo también las de las diversas partes de un mismo libro son muy diferentes en lengua, estilo y modo de versión [118], aunque se encuentren también marcadas coincidencias y rasgos comunes; en esto se puede reconocer el desarrollo en Alejandría de un círculo de eruditos, con una cierta continuidad, del que procedieron los diferentes traductores [119].

La amplia difusión de los LXX en los siglos siguientes indica que nos hallamos frente a la traducción más importante de la Biblia hebrea, sin que eso signifique que sea la más antigua o que no hubiera por entonces otras en uso. Parece que en Palestina y en Antioquía se emplearon traducciones que se apartaban de ella, de suerte que los LXX deben considerarse en principio como una versión local alejandrina. Pero no puede discutirse el hecho de que adquiriera en Alejandría la misma autoridad que tuvo el texto hebreo en Palestina. Testimonio de ello es Filón en su exposición e interpretación total de la Torá [120]. Por otra parte, la analogía con la historia del texto del Nuevo Testamento nos enseña que difícilmente pudo haber un texto unitario de los LXX, establecido por entero y completo en todas partes. Cuando, después del 70 d. C., las autoridades palestinas fijaron el texto hebreo, cuya situación en un principio fue similar, unificándola sistemáticamente, se empezó acto seguido a tratar de conseguir lo mismo con la Biblia griega; para ello se preparó una nueva traducción a este idioma, la de Aquila, cuyo objeto era el de reemplazar a todas las restantes como única versión auténtica. Esta nueva traducción, que hizo uso de versiones más antiguas [121], se realizó como arquetipo de «versión literal». Gracias a una coordinación mecánica de determinadas nociones y familias de palabras griegas con otras hebreas se pretendía excluir, con una especie de garantía maquinal, cualquier desviación parafrástica del texto masorético, el único reconocido oficialmente. Como es natural, dicho método no se pudo proseguir sistemáticamente [122] ni dio por resultado una verdadera versión en lengua griega; fue tan sólo un signo de la cerrazón de los judíos con respecto al mundo espiritual grie-

[118] Sobre la extensa bibliografía cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga ²1936) 857s, 888; asimismo, por ejemplo, B. H. M. Orlinsky, *Studies in the Septuagint of the Book of Job:* HUCA XXVIII (1957) 53-74; XXIX (1958) 229-261; XXX (1959) 153-167; D. W. Goodling, *The Account of the Tabernacle* (Texts and Studies N. S. VI; Cambridge 1959); G. Bertram, *Zur Prägung der biblischen Gottesvorstellung:* «Welt des Orients» 2 (1959) 502-513.

[119] Cf., por ejemplo, la discusión de J. Wevers sobre los diferentes traductores (Pentateuco 174; Samuel-Libros de los Reyes 177; Job 188-190).

[120] Las concepciones opuestas de P. Kahle y P. Katz sobre los LXX (éxito de una versión entre una multiplicidad primitiva de versiones, o contaminación y nuevas recensiones de una única versión) podrían justificarse y combinarse entre sí (cf. O. Eissfeldt, *op. cit.* [cf. nota 118] 62s).

[121] Cf. D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante:* RB 60 (1953) 18-29.

[122] Cf. dos traducciones, de distinto sentido y, por consiguiente, no estrictamente mecánicas, de Is 53 en H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (BFChrTh 2 R. LVI; Gütersloh 1954) 112.

go [123]. A la inversa, este ejemplo manifiesta indirectamente que la traducción de la Torá al griego fue un acontecimiento de extraordinaria importancia desde el punto de vista de la historia de la religión y de la espiritualidad. De cualquier forma ya lo serían de por sí los LXX, por representar el primer intento conocido de traducir en gran escala de una lengua a otra, abstracción hecha de la versión que se hizo de los himnos del antiguo sumerio al babilonio [124].

Gracias a la terminología abstracta del griego, los contenidos bíblicos se presentaron bajo una nueva luz, y a la inversa, el nuevo texto griego comenzó a ampliar y transformar el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban. Por supuesto, el camino lo había allanado previamente el encuentro, ya lejano, de Oriente y de Occidente en el helenismo. También se aclaran ciertas transformaciones aparentes con el influjo de la lengua popular en uso de la época, la *koiné* [125]. A pesar de todo, el hecho de esta duplicidad evolutiva fue de gran peso. Por lo demás, las concepciones judeo-helenísticas condujeron frecuentemente a los traductores a desviarse premeditadamente del sentido literal del modelo hebreo. Así, por ejemplo, la designación de Dios «Yahvé de los ejércitos» se reprodujo en algunos libros de los LXX con κύριος παντοκράτωρ con el propósito de corroborar el poder universal del Dios verdadero, o se introdujo en el texto bíblico la noción de la creatividad de Dios y de su eternidad (por ejemplo, 2 Sm 22,32; Job 33,12). Asimismo se modificaron o se suprimieron ciertas expresiones antropomórficas: las manos de Dios pasaron a ser su poder (Is 55,24), el encuentro de Moisés con Yahvé se trocó en el encuentro con el ángel de Yahvé (Ex 4,24). También se introdujeron nociones de la filosofía popular helenística, por ejemplo, en la reproducción de תֹהוּ וָבֹהוּ en Gn 1,2 con ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος o la versión de la autopredicación de Yahvé en Ex 3,14 con las palabras ἐγώ εἰμι ὁ ὤν [126].

Sin embargo, en líneas generales debe reconocerse que los LXX se propusieron transmitir, y transmitieron, con fidelidad los contenidos bíblicos de su modelo y que, lejos de distanciar de la patria a los judíos helenísticos, vigorizaron durante el largo período de su uso en el judaísmo los comunes fundamentos bíblicos.

Hay una diferencia que salta a los ojos en lo tocante al contenido de la Biblia hebrea y la griega. Los LXX contienen nueve libros más: Sabiduría, Eclesiastés, Salmos de Salomón, Judit, Tobit y los cuatro libros de los Macabeos. A esto debe añadirse cierto número de restituciones y reelaboraciones de los libros primitivos, especialmente el Esdras griego,

[123] Cf. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954) 153-160.

[124] O. Stählin, *Die hellenistich-jüdische Literatur,* en W. v. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* II, 1 (Munich [6]1921) 545.

[125] O. Stählin, *ibíd.,* 545s.

[126] Cf. P. Katz, *Septuagintaforschung:* RGG[3] V, 1704-1707, y G. Bertram, *Septuagintafrömmigkeit:* RGG[3] V, 1707-1709 (con bibliografía); asimismo, J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie* (París 1958) 95-102.

las Odas, el libro de Baruc, la Carta de Jeremías, Susana, Bel y el Dragón, así como diferentes añadidos al libro de Ester [127]. La causa de este incremento en el contenido bíblico se ha de buscar en la limitación menos estricta del canon de la Biblia griega. Algunos de estos aditamentos no se compusieron en griego originariamente, sino en hebreo. Tan sólo son creación de los judíos helenísticos los libros de los Macabeos a partir del segundo, los añadidos a Daniel y Ester, la oración de Manasés en las Odas, así como algunas partes del primer libro de Esdras y de Sabiduría. Preferimos incluirlos en el examen general de la literatura judeo-helenística.

2. *Escritores judeo-helenísticos*

Las noticias que tenemos de los antiguos escritores judeo-helenísticos evidencian los esfuerzos del judaísmo por desarrollarse dentro de la cultura helenística, sin renunciar a sus cualidades peculiares. Se adoptan las formas literarias helenísticas, como el relato histórico según el modelo griego, el epos y el drama, el poema sibilino, los tratados filosóficos, pero se ponen al servicio del robustecimiento del judaísmo dentro del mundo cultural helenístico. Por desgracia, de algunos representantes de esta literatura judía tan sólo poseemos muy escasos restos. En el siglo I a. C. un historiador pagano, Alejandro Polihístor, reunió una serie de extractos de escritores, algunos de ellos judíos, y dicha colección la insertó parcialmente Eusebio en su *Praeparatio evangelica.* Anteriormente, Clemente Alejandrino había hecho ya un amplio uso de Alejandro [128]. De no ser así, se hubieran perdido incluso las escasas huellas que se conservan.

El autor más antiguo es Demetrio, un judío helenístico que trabajó sobre la historia bíblica con concisión y sobriedad, de un modo cronográfico. Cuando trata en su obra de calcular con exactitud la época del nacimiento de los hijos de Jacob o la duración del período comprendido entre el comienzo del exilio en el reino del norte o del sur hasta su época, se concentra simplemente en la dilucidación histórica de los relatos bíblicos; en cambio, cuando prueba que Zippora, la mujer de Moisés, era del linaje de Abrahán, o cuando aclara por qué estuvo José durante nueve años en Egipto, pese a su alto cargo, sin preocuparse por su padre, está tratando de eliminar las dificultades que opondrían al texto bíblico los críticos cultos, judíos o paganos. Para ello sigue el método de la solución de aporías, pero no a modo de juego de ingenio, como en el mundo griego, sino recurriendo a problemas verdaderos que se resuelven en el marco de la interpretación literal [129]. Su propósito general se adecúa plenamente

[127] Pasamos por alto en la siguiente discusión los tres pequeños testimonios. Para las adiciones a Ester cf. R. H. Pfeiffer, *ibíd.*, 457-460, y H. Völker, *Zur Überlieferung des Gebetes Manasses:* ZKG 70 (1959) 293-319; para las adiciones a Daniel, R. H. Pfeiffer, *ibíd.*, 433-456.

[128] O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 588.

[129] E. Schürer, *Geschichte* III, 472-474; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 588; P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 27-32.

a las tendencias de la época. Algunos decenios antes había presentado el sacerdote egipcio Manetón de un modo similar la historia de Egipto al mundo culto helenístico, y lo mismo había hecho Beroso con la historia caldea [130]. Dejar sentada la gran antigüedad de pueblos tenidos por bárbaros era un título de honor que les aseguraba el rango que en realidad les correspondía.

Demetrio utiliza a ojos vista los LXX, a los que sigue en la manera de transcribir los nombres propios; como su tratado cronológico termina con la época de Ptolomeo IV (222-205), es evidente que vivió en la época de éste, siendo, por tanto, un testigo muy temprano de la utilización de los LXX.

De la sobriedad de Demetrio dista mucho la manera de tratar la historia sagrada de otros dos escritores judíos: Eupólemo y Artápano. Eupólemo parece que escribió en el punto final de un cómputo cronológico, el año 158-157 a. C. Presenta a Moisés como el primer sabio, que dio el alfabeto a los judíos, de quienes lo aprendieron después los fenicios y los griegos; en lo tocante a la edificación del templo de Salomón, exagera de un modo grandilocuente sus proporciones y su magnificencia, haciendo intervenir entusiásticamente en ella al rey egipcio Uaphres, un nombre que aparece en las listas reales de Egipto cuatrocientos años antes de Salomón [131]. Artápano apenas se siente obligado por el sentido literal bíblico, subordinando todo a la glorificación del pasado judío. Así, resulta que Abrahán enseñó astrología al rey de Egipto; que Moisés —a quien llaman los griegos Museo y fue el maestro de Orfeo— dividió Egipto en comarcas, fundando en cada una de ellas un culto pagano [132], etc. Precisamente en esta tendencia se manifiesta lo alejado que se hallaba Artápano de cualquier vinculación a la Biblia griega. Moisés es simplemente el gran héroe cultural y el gran benefactor de la humanidad; el rey de Egipto trata de eliminarle por pura envidia. A Artápano no se le puede datar con seguridad, pero por su parentesco espiritual con Eupólemo debe de pertenecer a la misma época que éste. De mentalidad parecida fue un tal Cleodemo [133], en tanto que el sobrio Demetrio tuvo quizá un continuador en Aristeas [134].

Con el nombre de Filón (el Viejo) [135] se nos ha transmitido una epopeya judeo-helenística sobre partes de la historia bíblica; «sus hexámetros constitituyen un verdadero atentado a la prosodia griega» [136]; mucho mejor conseguido está el poema épico del samaritano Teódoto [137]; al me-

[130] J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke* (Breslau 1874s) 80s.

[131] E. Schürer, *Geschichte* III, 474-477; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 589s; P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 35-42.

[132] E. Schürer, *ibíd.*, 474-480; O. Stählin, *op. cit.*, 590; P. Dalbert, *ibíd.*, 42-52.

[133] E. Schürer, *ibíd.*, 481; O. Stählin, *ibíd.*, 591.

[134] E. Schürer, *ibíd.*, 480; O. Stählin, *ibíd.*, 590s; P. Dalbert, *ibíd.*, 67-70.

[135] E. Schürer, *ibíd.*, 497-499; O. Stählin, *ibíd.*, 606s; P. Dalbert, *ibíd.*, 33-35.

[136] E. Schürer, *ibíd.*, 498.

[137] E. Schürer, *ibíd.*, 499s; O. Stählin, *ibíd.*, 607.

nos en cierta medida es aceptable la obra del trágico judío Ezequiel, un drama sobre la historia del éxodo [138]; si los dramas [139] de Ezequiel se pensaron realmente para ser representados, tendríamos aquí un ensayo de creación de un teatro nacional judío, pero verosímilmente su propósito fue el de ofrecer a los judíos cultos un sustituto de las piezas profanas paganas [140].

Estos relatos históricos, de valor muy diferente, muestran una inclinación fundamental hacia la historia, como no se encuentra en el judaísmo palestino de la época; lo confirma así la inspección de los relatos que nos han llegado de los sucesos históricos contemporáneos hechos por Jasón de Cirene y su epitomista (2 Mac), por el desconocido autor de 3 Mac, por Justo de Tiberíades y de Josefo.

Si en el libro de Daniel se dio a los dramáticos acontecimientos de Palestina la forma de un escrito de consolación apocalíptico-parenética, en el primer libro de los Macabeos nos hallamos frente a un ejemplo del renacer de la historiografía teológica, al modo de los libros de las Crónicas veterotestamentarias; la lucha por la libertad de los Macabeos se subordina en él a las victoriosas guerras de Israel de la antigüedad más remota. En cambio, la obra de Jasón de Cirene parece que exponía con minuciosidad los acontecimientos en cinco libros, según el modelo de los historiadores griegos, «refiriendo exactamente los hechos singulares» y «ofreciendo un resumen de los mismos» (2 Mac 2,28-30); un poco a la manera de Josefo en el tratado sobre la guerra judaica. Por desgracia, el autor del libro segundo de los Macabeos, según sus propias palabras, pensó que su cometido residía más bien en embellecer con rasgos novelescos y condensar la narración histórica de su modelo (2 Mac 2,29-31), de tal manera que su valor como documento histórico es considerablemente menor que el del libro primero de los Macabeos. A pesar de todo, el libro segundo de los Macabeos contiene muchos más detalles históricos importantes que el libro primero; esta obra parece que no fue conocida por Jasón ni por su reelaborador. Aunque el epitomista diga en el prólogo y en el epílogo que ha querido escribir para entretenimiento del lector (2,25-29; 15,39), se delata a la legua que le guía principalmente una finalidad religiosa: la de avivar y robustecer la fe del lector judío con tan grandiosos ejemplos de fidelidad inquebrantable a las creencias. Tanto Jasón como su reelaborador escribieron en griego, aproximadamente hacia el 100 a. C.; aunque se haya de admitir un cierto distanciamiento cronológico de esta época para Jasón y otro algo mayor para el reelaborador. Apuntan a Egipto no sólo la patria de Jasón, Cirene, sino también el hecho de que se hayan antepuesto a la obra dos cartas a la judería egipcia,

[138] E. Schürer, *ibíd.*, 500-503; O. Stählin, *ibíd.*, 607s; P. Dalbert, *ibíd.*, 52-65; J. Wieneke, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta* (Münster 1931).

[139] Según Clemente de Alejandría, *Strom.* I 23, 155, escribió varias tragedias.

[140] E. Schürer, *Geschichte* III, 502. Pero verosímilmente Ezequiel las escribió sólo para que fueran leídas, lo que está atestiguado también en Séneca; cf. J. Wieneke, *op. cit.* (cf. nota 138) 117-120.

que no tienen nada que ver con el libro que sigue, para encarecerle la fiesta de la consagración del Templo [141] de Jerusalén.

Emparentado en tendencia, contenido y estilo con el libro segundo de los Macabeos está el libro tercero; no tiene nada que ver con el levantamiento de los Macabeos, sino que describe la victoria concedida por Dios a la lealtad a la fe en otro caso de persecución, un supuesto acto de venganza del rey Ptolomeo IV Filopátor (222-205). La exposición, fantástica en exceso, dificulta la verificación histórica de sus datos; Josefo, empero, parece transmitir una forma más antigua de la leyenda en *Ap.* II 5, según la cual habría sido dicha persecución un acto de hostilidad política de Ptolomeo VII Fiscón [142], del que se salvaron los judíos milagrosamente. Desde el punto de vista del nivel literario, no es comparable el libro tercero al segundo de los Macabeos y procede quizá de una época bastante posterior, ya que presupone los aditamentos griegos a Daniel [143].

Por el contrario, nos encontramos con una verdadera historiografía en las obras de Josefo y en las de su contemporáneo y rival, Justo de Tiberíades, los cuales no sólo describieron su propia época, especialmente la guerra judaica, que ambos vivieron desde puestos directivos, sino también la historia antigua del pueblo judío. No obstante, estos dos escritores no pertenecen propiamente al judaísmo de la diáspora, sino que son ejemplos del helenismo judío de la patria [144].

Un género peculiar de reelaboración histórica, una analogía judeohelenística, por decirlo así, de la literatura apocalíptica de Palestina, se nos ha transmitido en los libros sibilinos judíos [145]. Desde Heráclito se dio el nombre de Σίβυλλα a una mujer que predecía en éxtasis pneumáticos, como las atestiguadas en diferentes lugares y en diversas épocas de la Antigüedad; los vaticinios de semejante Sibila circulaban ampliamente por el mundo helenístico y aumentaban en número sin cesar. Lo que de ellos nos ha llegado es una colección integrada por múltiples estratos de oráculos paganos, judíos y cristianos de diferentes épocas; su división y

[141] E. Schürer, *Geschichte* III, 482-485; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 565s; FGrHist I, III B, 182.

[142] E. Schürer, *ibíd.*, 482-489; O. Stählin, *ibíd.*, 565s; R. H. Pfeiffer, *op. cit.* (cf. nota 127) 499-522.

[143] E. Schürer, *ibíd.*, 489-492; O. Stählin, *ibíd.*, 569s.

[144] Cf. *supra,* pp. 183ss. Aludamos brevemente a tres testimonios tardíos del helenismo judeo-alejandrino. La leyenda de *José y Asenat,* texto en P. Batiffol, *Studia Patristica* I (Berlín 1889), traducción alemana de P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Leipzig 1928) 497ss, se trata posiblemente de un original griego. En la base de su descripción romántica y edificante está Gn 41,45. K. G. Kuhn la hace proceder de la secta judeo-egipcia de los terapeutas descrita por Filón *(De vita contemplativa)* y data la obra del siglo I d. C. (en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* [Nueva York 1957] 74-77). Pertenece aún al siglo I d. C. la parte fundamental del *Segundo Henoc* (eslavo). También se debe atribuir al judaísmo palestino (O. Eissfeldt, *op. cit.* [cf. nota 118] 768s). Las *Glosas al Eclesiástico* judeo-alejandrinas atestiguan la teología de este círculo aproximadamente en la misma época (A. Schlatter, *Der Glossator des griechischen der jüdischen Theologie* [BFChrTh I, 5-6; Gütersloh 1897]).

[145] E. Schürer, *Geschichte* III, 555-592; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 608-617; P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 106-123; cf. F. C. Grant, RGG³ VI, 14s.

su ordenación es muy difícil. Las partes judías más antiguas se encuentran en el libro tercero y remontan al siglo II a. C., habiéndose reelaborado en ellas antiguos oráculos paganos [146]. Los autores presentan a la Sibila dirigiéndose a los pueblos paganos; una y otra vez predice primero el destino de los pueblos, desde los tiempos más antiguos hasta el presente del autor, para añadir amenazas y promesas para el futuro próximo, siendo éste el lugar indicado para las prédicas judeo-helenísticas, con la exhortación a convertirse de la idolatría y de la perdición moral, antes de que se abatan terribles castigos sobre los impenitentes [147]. Las advertencias del Juicio se han tomado de la escatología apocalíptica del judaísmo tardío [148] y han recibido una elaboración helenística gracias sobre todo al motivo de la conflagración universal; la expectación angustiosa del fin aparece especialmente en los casos en que se «interpretaron» determinados sucesos contemporáneos, como la erupción del Vesubio (IV 130-136), como si fueran mensajeros del fin del mundo. La alternativa a la destrucción es convertirse a la adoración del verdadero Dios y a la observancia de su Ley, es decir, adherirse al judaísmo. De acuerdo con eso, se alude una y otra vez con harta claridad a los judíos como el único pueblo verdaderamente piadoso e irreprochable desde el punto de vista moral [149]. Especialmente se contrapone la adoración judía a Dios, como la única pura y santa, a todos los cultos paganos, ateos por completo y causantes de perdición. Evidentemente, hay en todo ello un fuerte propósito apologético: se devuelve la antigua acusación antijudía de «ateísmo» [150].

Si los oráculos sibilinos judíos se dirigían claramente al pueblo llano —en ellos no se tiene en cuenta para nada el monoteísmo filosófico pagano—, se pretendió influir sobre los paganos cultos con versos falsificados que se interpolaron en los poetas griegos; se presentaba a Homero, a Hesíodo y a otros muchos poetas como proclamadores del verdadero Dios, de la torpeza de la idolatría, de la santidad del sábado, de la recta manera de vivir piadosamente y del castigo divino a los pecadores; los falsos versos de Orfeo sobre todo atestiguaban su retractación de sus anteriores teorías paganas, en forma de un testamento a su hijo Museo [151]. Estos versos parecen remontar en gran parte a un escritor [152] en el que se ha creído ver, de acuerdo con una noticia de Clemente [153], al mismo autor de un escrito sobre los judíos, interpolado en el historiador Heca-

[146] Algunas indicaciones cronológicas: *Sib.* III 192s, 318, 608 consideran la época de Ptolomeo VII Fiscón como la época del giro; *Sib.* IV 137-139 presuponen la muerte de Nerón y la leyenda de su retorno; en *Sib.* V 397-413 se encuentra el lamento de la destrucción del Templo el año 70 d. C.

[147] *Sib.* III 593ss, 689ss.

[148] *Sib.* III 287, 675ss, 690ss; IV 173ss y *passim.*

[149] *Sib.* III 584s, 219s, 234s, 237ss, 586ss.

[150] *Sib.* III 591ss, 278s, 545ss, 686.

[151] E. Schürer, *Geschichte* III, 599-602.

[152] Sostiene eso para todos los versos E. Schürer, *ibid.*, 596; cf. O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 618; N. Walter, *op. cit.* (cf. nota 112) 150-162, distingue varios grupos de falsificación.

[153] Clemente Alejandrino, *Strom.* V 14, 113; pero cf. N. Walter, *ibid.*, 195-200

teo de Abdera. También servían estas falsiifcaciones para enaltecer la grandeza judía.

A la misma serie de propaganda judía, aunque con ropaje pagano, pertenece finalmente la llamada carta de Aristeas [154]. Aristeas, un funcionario de la corte de Ptolomeo II Filadelfo, habría dirigido un escrito a Filócrates, un hermano suyo también pagano; a ambos se les presenta como admiradores de la sabiduría y la piedad judía y como testigos además de la actitud projudía del propio rey, de quien refiere Aristeas primero que emancipó a todos los esclavos judíos a costas públicas, y que luego envió una embajada a Jerusalén en solicitud de que se preparase una traducción al griego de la Torá para su biblioteca. El propio Aristeas fue miembro de dicha embajada y describe detalladamente Jerusalén y el Templo, así como una conversación que sostuvo con el sumo sacerdote sobre el correcto sentido, a saber: el alegórico, de algunos pasajes chocantes de la Torá. Refiere con la mayor amplitud una conversación convivial que prolongó el rey durante siete días con la delegación de traductores que le fue enviada, en la que los eruditos judíos hicieron alarde de su sabiduría. A continuación llevaron a término en setenta y dos días la traducción de la Torá. La leyenda de los LXX seguramente se habría formado con anterioridad al Pseudo-Aristeas; toda ella es «un genuino producto helenístico, una novela tendenciosa» [155], con hábiles ficciones y buenos conocimientos de la situación en la época ptolemaica; ciertos datos históricos tienen incluso su importancia [156] y las conversaciones de sobremesa, de por sí harto aburridas, nos proporcionan indicaciones valiosas sobre las concepciones judeo-helenísticas y la época de la composición de la obra (*ca.* 100 a. C.) [157].

Para un correcto enjuiciamiento de estos intentos, que se nos antojan convulsivos, de cantar las alabanzas del judaísmo, ha de tenerse presente que se trata de autojustificaciones de los judíos. Nos encontramos ante una apologética indirecta. Lo manifiesta así contundentemente una obra apologética directa, como es el escrito de Josefo llamado *Contra Apionem* sobre la antigüedad del pueblo judío, el único en su género que se nos ha conservado. Los escritores antijudíos aducidos por Josefo, que hemos mencionado anteriormente [158], escribieron por la misma época, y con sus acusaciones y calumnias obligaron a los judíos a replicar. Presentaban al pueblo judío como un pueblo sin el mérito de una gran antigüedad, sin

[154] E. Schürer, *Geschichte* III, 608-616; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 619s; P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 92-102. Stricker, con buenos argumentos, trata de enfocar de nuevo y no tan hipercríticamente el trasfondo de la carta de Aristeas y se inclina a poner en relación el origen de los LXX con los propósitos de la política religiosa de Ptolomeo II, pero no enjuicia bien el carácter literario y ciertos indicios cronológicos (cf. *infra*).

[155] O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 621.

[156] Cf. *supra*, p. 309. El empleo por parte del Pseudo-Aristeas de fórmulas documentales datables con precisión impide situar el escrito antes del final del siglo II antes de Cristo (O. Eissfeldt, *op. cit.* [cf. nota 118] 747).

[157] Cf. *infra*, p. 356.

[158] Cf. *supra*, pp. 325s.

logros culturales, sin culto a la divinidad, sin un verdadero amor a los hombres, como enemigo de la sociedad humana y seguidor de usos ridículos; en lo tocante a todos estos puntos, los escritos judeo-helenísticos considerados demuestran precisamente lo contrario, y en gran parte con razón.

Revelan al propio tiempo dichos escritos las múltiples facetas de la vida y de los esfuerzos culturales judeo-helenísticos, precisamente por el hecho mismo de no haberse conservado de los mismos sino exiguos restos. Así, pues, la gran obra filoniana tuvo amplios antecedentes; Filón no fue el fundador de una corriente, sino más bien su punto culminante y su terminación. De ello dan un claro ejemplo dos importantes escritos que nos queda por considerar: el de Aristóbulo y Sabiduría.

Clemente Alejandrino, Anatolio y Eusebio [159] nos han transmitido cinco fragmentos de la obra de un tal Aristóbulo, de quien, fuera del autotestimonio de su obra, no sabemos nada cierto [160]; por los fragmentos comprobamos que concibió su obra como una declamación ante un rey ptolemaico y que la dedicó también a un rey de dicha dinastía [161]. A lo sumo, puede tratarse de Ptolomeo VI Filométor (181-145 a. C.) [162]. Las coincidencias, empero, con Filón son tan grandes, que se ha impugnado enérgicamente con minuciosos argumentos el carácter prefilónico de los fragmentos [163]. Por lo demás, se creyó poder demostrar la dependencia de dichos fragmentos del Pseudo-Hecateo y del Pseudo-Aristeas, con lo que, como muy pronto, procederían del siglo I a. C. En realidad, no presupone Aristóbulo el antecedente de Filón en modo alguno, y en el caso de la carta del Pseudo-Aristeas, la relación de dependencia es precisamente la inversa [164]. Aristóbulo denota, sobre todo en la alegoresis, un estadio claramente anterior al de Filón e incluso al de la carta del Pseudo-Aristeas: Aristóbulo no emplea todavía términos fijos, desconoce la generalización del segundo sentido de la Escritura y no presupone, como Filón, ninguna tradición exegética de alegoresis culta. Por el contrario, presenta algunas alegorías como si quisiera defender un nuevo método [165]. Pero en caso de que se haya de sostener la genuinidad de los fragmentos, lo que implica defender sobre todo su carácter prefilónico, se nos ofrece de hecho un cuadro sorprendente: hasta en ciertas particularidades nos encontramos en ellos prefiguradas las interpretaciones filónicas, aunque, eso sí, en una forma más primitiva. La cosmología estoica, la especulación

[159] Textos en Eusebio, *Praep. ev.* VIII 10; XIII 12, 1-16, e *Hist. eccl.* VII 32, 17-18; cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 512-522; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 603-605; P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 102-106; N. Walter, *op. cit.* (cf. nota 112).

[160] N. Walter, *ibid.*, 7-26.

[161] Posiblemente no se especificaba bien en la obra el Ptolomeo, al que, según Clemente de Alejandría, *Strom.* I 150, 1; V 97, 7, estaba ésta dedicada. Cf. O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 603s; N. Walter, *op. cit.* (cf. nota 112) 13-22.

[162] N. Walter, *ibid.*, 22-24, 35-40.

[163] Cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 516-521; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 605s; N. Walter, *op. cit.* (cf. nota 112) 58-86.

[164] N. Walter, *ibid.*, 82s, 102s.

[165] N. Walter, *ibid.*, 129-138, 144-148.

numérica pitagórica, la tesis de la prioridad de la sabiduría judía sobre la griega y otras muchas cosas que son habituales en Filón, se revelan aquí como procedentes de una tradición prefilónica. Esto no debe extrañar si se tiene en cuenta que la traducción de los LXX se realizó en el siglo III y que los escritos helenístico-judíos, los cuales revelan en parte una verdadera cultura superior, son anteriores al 100 a. C., y como la cuestión de la justificación de la alegoresis se discutió vivamente en los círculos cultos de Alejandría en época de Aristóbulo con relación a Homero [166], se puede pensar muy bien que fue Aristóbulo quien introdujo la alegoresis en la interpretación de la Torá.

Lo que faltaba por completo en Aristóbulo, a diferencia de Filón, es la especulación de los seres intermedios. En este aspecto, *Sabiduría* [167] constituye un importante nexo de unión. Dicho escrito no es homogéneo. Los capítulos I-V parecen haber sido traducidos del hebreo y reflejar la situación de Palestina; por ejemplo, en el ateísmo de aquellos a quienes se dirige aquí la palabra no ha de verse idolatría, sino más bien la negación práctica de Dios. El resto contiene, asimismo, varias partes primitivamente independientes, pero parece tener como fondo común la Alejandría judeo-helenística y da la impresión de haber sido reelaborado de una manera homogénea por el desconocido escritor que fue a la vez el traductor de la primera parte. En estas partes de impronta helenística nos encontramos con la figura de *Sophia,* presentada, por un lado, en una forma estoico-dinámica (especialmente Sab 7,22s), y por otro, como una figura angélica e hipostática (especialmente 10,1-11,1), a la que, junto al nombre de *Sophia,* le aplica el de *Logos* (18,14-19). En 10,1-11,1 se ve a la figura de *Sophia* presente y operativa en columnas de nubes y de fuego y en diferentes teofanías y angelofanías, de la misma manera en que posteriormente todos estos lugares y otros parecidos se refieren con mayor claridad a la *dynamis* divina, al *Logos* o a la *Sophia* [168]. También la amplia elaboración de los castigos de Dios a los egipcios (12,22-27; 16,1-17,17) y la explicación cosmológica de los milagros divinos recuerda sorprendentemente a Filón.

Con ello se puede interpretar a Filón en gran parte por sus circunstancias judeo-alejandrinas, obteniéndose la impresión de que su primordial interés no reside ni en la alegoresis ni en la doctrina de la hipóstasis, ya que en este punto se limita a transmitir tradiciones que, en ciertos casos, amplió. Lo mismo hay que decir de la utilización de las diversas corrientes de la filosofía greco-helenística. Ni siquiera el llamado libro cuarto de los Macabeos, que se presenta en la forma de un tratado filosófico, tiene una intención realmente filosófica, sino que se propone ex-

[166] N. Walter, *ibíd.,* 126-129.

[167] E. Schürer, *Geschichte* III, 505-512; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 561-564; P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 70-92; O. Eissfeldt, *op. cit.* (cf. nota 118) 742-745; R. H. Pfeiffer, *op. cit.* (cf. nota 127) 313-351.

[168] Cf. H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlín 1961) 37-41, 71-87; cf. *infra,* pp. 352s.

poner la fuerza invencible de la piedad verdadera, es decir, la judía [169]. Pese a todas las diferencias de tendencia y de formación, en todos los judíos helenísticos hasta aquí considerados se dio el hecho de que continuaron siendo judíos en el meollo de su ser, lo que implica que su vinculación al pueblo judío, a la Ley judía y a la misión del judaísmo en el mundo les condicionó de una manera decisiva.

3. *Filón de Alejandría*

Abstracción hecha de algunas observaciones de Josefo, nuestro conocimiento de Filón se limita al testimonio que da de sí mismo en la parte de sus obras que nos ha llegado [170]. El que un hombre de la importancia espiritual y de la productividad literaria de un Filón haya dejado tan escasas huellas en su contorno histórico inmediato no es un capricho del azar, sino una consecuencia necesaria de la posición de Filón en su época. Aspiraba a ser el campeón y el portavoz del judaísmo en el mundo culto helenístico donde creció y vivió, pero en el período inmediatamente posterior de cerrazón del judaísmo a todos los influjos del mundo helenístico fue rechazado, con rígida lógica, y mantenido en silencio sepulcral por parte de sus hermanos de raza. Por ello los muy amplios restos de su obra sólo nos han llegado a través de la antigua Iglesia. Clemente de Alejandría utilizó sistemáticamente las obras de Filón [171], y tras el traslado a Cesarea del centro alejandrino de erudición cristiana, sus obras constituyeron una parte importante de la biblioteca de dicha localidad, y de los fondos de la misma parece proceder la tradición manuscrita filoniana, ya que fuera de los escritos enumerados por Eusebio en su *Historia de la Iglesia* [172] no se nos ha conservado ningún otro de Filón. Falta, con todo, una cantidad considerable de obras suyas, según se deduce de las múltiples alusiones a ellas de Filón en los escritos que se nos han conservado [173]. A pesar de todo, debemos de poseer la mayor parte de su obra.

Las tres obras principales de Filón están consagradas a la interpretación de la Torá, los cinco libros de Moisés:

1. Se trata del comentario alegórico que discute, en una serie de tratados independientes, uno a uno, los capítulos 2-28 del *Génesis,* sin interrupción sólo hasta Gn 4,16-25, quedando en lo incierto a veces hasta qué punto hay lagunas en la tradición para el contexto siguiente; en ciertos casos, tales lagunas son demostrables [174]. Tras los cuatro primeros

[169] E. Schürer, *Geschichte* III, 524-528; O. Stählin, *op. cit.* (cf. nota 124) 570s; O. Eissfeldt, *op. cit.* (cf. nota 128) 758-760.

[170] Josefo, *Ant.* XVIII 8, 1. Según Jerónimo, *De viris illustribus* 11 (Vallarsi, II 847), Filón sería *de genere sacerdotum.*

[171] Cf. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Alttest. Abh. I, 1-2; 1909).

[172] Eusebio, *Hist. eccl.* II 18, 5.

[173] E. Schürer, *Geschichte* III, 643; L. Cohn, *op. cit.* (p. 279) 424s.

[174] Sobre esta cuestión cf. F. Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon* (París 1889), y L. Cohn, *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos.*

libros, que llevan el título de *Alegorías de la Ley,* los restantes de la obra tienen denominaciones especiales (desde el *De Cherubim* hasta el *De somniis*). De acuerdo con el título principal, la exposición se ajusta sistemáticamente al método alegórico, y como en cada caso se aducen las referencias de innumerables lugares paralelos, la obra se hace enorme y prolija, aprovechándose las oportunidades más diversas para incluir en ella todo el acervo de la cultura helenística, en comentarios y en excursos. Las explicaciones denotan gran agudeza, capacidad de inventiva y un intenso estudio de la Escritura, pero asimismo presuponen una larga historia de exégesis bíblica, pudiéndose a veces hasta reconocer orientaciones diferentes en los predecesores de Filón en dicho método de exégesis bíblica [175].

2. Filón escribió un comentario continuo en forma de preguntas y respuestas *(Quaestiones et solutiones)* en el que, con dicción clara, objetiva y sobria, expuso las tradiciones de la exégesis literal y alegórica. Al parecer, Filón se proponía tratar todo el Pentateuco; pero sólo disponemos de los seis libros consagrados al *Exodo,* que manejó Eusebio en su totalidad [176], uno de ellos sólo fragmentariamente. Abstracción hecha de algunos fragmentos aislados, las *Quaestiones* sólo se han transmitido en la tradición armenia, aunque ahora se puedan manejar cómodamente en traducción inglesa. Esta obra de Filón representa una valiosa ayuda para la comprensión de lugares difíciles, dentro de las explicaciones enrevesadas del comentario alegórico, que a veces operan con indicaciones poco claras, y ofrece también una serie de exégesis sorprendentes en sentido literal.

3. Filón expuso y explicó el sentido literal de la Torá en una ambiciosa serie de tratados exegéticos de una forma accesible al gran público, especialmente a los no judíos interesados por el tema. Su comienzo lo constituye un tratado sobre el primer relato de la creación en Gn 1 *(De opificio mundi),* que Moisés antepuso a la Torá para enseñar que ésta está de acuerdo con la ley de la naturaleza en el sentido estoico, de tal manera que el fiel cumplidor de la Ley acata al propio tiempo la voluntad de la naturaleza (§ 3); sigue una semblanza de los tres Patriarcas, que se ajustaron a la misma Torá, antes incluso de la Ley escrita de Moisés, gracias a «seguir su propia voz interna» [177], con lo cual confirmaron no sólo la coincidencia de la Torá con la Ley de la naturaleza, sino su categoría de verdaderos sabios; sin embargo, no se nos han conservado los libros sobre Isaac y Jacob, aunque sí el correspondiente a José, el prototipo del sabio gobernante. Como apéndice —y este apéndice se coloca expresamente en *Decal.* 1— se habla primero de la Torá de un modo general, en un tratado sobre el *Decálogo;* a continuación, se dan explicaciones en cuatro libros a los preceptos singulares que corresponden a cada uno de los diez mandamientos principales. Algunos postulados centrales, que Filón no había tratado todavía, los expone después a modo de apéndice en *Spec.* IV

[175] Cf. últimamente J. Daniélou, *op. cit.* (cf. nota 126) 102-117.
[176] Eusebio, *Hist. eccl.* II 18, 5.
[177] Filón, *Abr.* 6.

132-238, sobre la justicia; en *Virt.* 1-50, sobre la valentía; en *Virt.* 51-174, sobre el amor a los hombres. Sigue un breve tratado sobre el arrepentimiento, *Virt.* 175-186, y otro algo más extenso sobre la (verdadera) nobleza, *Virt.* 187-227, ambos compuestos con especial atención a los prosélitos. Como terminación orgánica y premeditada de la obra (cf. la ojeada retrospectiva del autor a la totalidad en *Praem.* 1-3), viene, por último, el tratado sobre las recompensas y las penas que se asignan en la Torá a los buenos y a los malos. Toda esta exposición sistemática del contenido de la Torá representa una considerable hazaña; Filón tuvo que crear aquí algo nuevo, consiguiendo subordinar de una manera orgánica la materia histórica del Pentateuco a la noción de *nomos,* así como agrupar de una manera clara y objetiva multitud de preceptos singulares, asociándolos a las Diez Palabras (Decálogo). En *Virt.* 52 remite Filón a una obra suya anterior sobre la vida de Moisés en dos libros *(De vita Mosis);* este tratado está emparentado con el *De Abrahamo* y con el *De Josepho,* pero se ha de considerar como obra independiente. Presenta Filón en ella al lector pagano al gran legislador, resaltando simultáneamente la grandeza del pueblo judío, con su historia peculiar (véase la amplia exposición de la leyenda de Bileán, *Vit. M.* I 263-304), su Sagrada Escritura (leyenda de la Septuaginta, *Vit. M.* II 25-44) y sacrosanto culto (amplia descripción del atavío del sumo sacerdote, 109-135). A Moisés le describe como jefe ideal (primer libro), como legislador, sumo sacerdote y profeta (libro segundo; *Vit. M.* II 1-3). Sin recurrir a la polémica antipagana o a la manida apologética projudía, Filón sabe presentar aquí al judaísmo, soslayando todas sus dificultades, de manera realmente atractiva.

Quedan por mencionar dos grupos de obras de Filón: las históricas, de tema contemporáneo, y las filosóficas. Se ha discutido la autenticidad de las últimas, aunque verosímilmente son genuinas: *De Alexandro* (sobre las dotes racionales de los animales irracionales, sólo transmitida en armenio), *De aeternitate mundi* (sobre el punto de vista no filónico de que el mundo es eterno, no creado e imperecedero, aunque a título de referencia crítica, a la que debería seguir, a continuación de la frase final del texto conservado, la exposición de los argumentos contrarios), *De providentia* (dos libros, sólo conservados en armenio, abstracción hecha de los numerosos fragmentos griegos; exponen las pruebas estoicas de la providencia, defendiéndolas contra las objeciones de los epicúreos y de otros) y *Quod omnis probus liber est* (la segunda parte de un escrito que constaba de dos, cuya primera se ha perdido; se demuestra el postulado estoico de la libertad del sabio desde un punto de vista teórico y aduciendo ejemplos prácticos). Si en estos escritos no destaca el punto de vista judío de Filón o sólo se le reconoce por alusiones, se debe al tema y al propósito del mismo: Filón interviene en la discusión helenística de su época y da un ejemplo a los demás judíos cultos de cómo puede tener para ellos la cultura helenística un valor positivo. En efecto, el punto de vista filosófico adoptado por el autor, por ejemplo, en la afirmación de la providencia, está evidentemente condicionado de una manera indirecta por su actitud como creyente judío; se advierte, asimismo, en algunas aprecia-

ciones un salto a la argumentación religiosa, pongamos por caso, cuando se pone a los terapeutas como ejemplo de verdaderos sabios.

Los escritos filosóficos documentan un aspecto importante del origen y de los condicionamientos de Filón y pertenecen al primer período de su vida. Por el contrario, los escritos de carácter histórico contemporáneo corresponden a la última época de Filón; tienen como fondo su intervención personal en los decisivos acontecimientos políticos que se abatieron sobre los judíos de Alejandría; demuestran la injusticia de los ataques de los adversarios, así como la intervención compasiva de la divina providencia a favor del pueblo perseguido de Dios. En el *Contra Flaccum* describe cómo el gobernador A. Avilio Flaco, que en un principio gobernó bien, permitió y favoreció después, el año 38 d. C., el salvajismo de los desmanes antijudíos, en la esperanza de ganarse el favor de los alejandrinos y del emperador Calígula, y cómo fue luego depuesto del cargo, desterrado y muerto. En la *Legatio ad Gaium* nos encontramos con una descripción, sumamente interesante, del emperador Calígula, con una segunda descripción de la persecución a los judíos en Alejandría, que ya se había descrito en el *Contra Flaccum,* así como con las dramáticas escenas sucedidas en Roma durante una embajada del Emperador, donde Filón desempeñó un papel directivo, que hizo fracasar, para gran horror de sus miembros, el intento de Calígula de erigir su imagen en el Templo de Jerusalén. La última frase de la obra, tal como nos ha llegado, preludia la descripción del giro satisfactorio de los acontecimientos producido con el asesinato de Calígula. Pero esa descripción, objeto tal vez de un libro independiente que empalmaba con éste, se ha perdido, lo mismo que la de la persecución de los judíos por parte de Sejano, que se evoca al comienzo del *Contra Flaccum.* Según Eusebio, las dos obras que acabamos de considerar formaban parte de una serie de cinco tratados. Según la hipótesis de Schürer, las dos partes que se nos han conservado representan los libros tercero y cuarto de la serie, mientras que para Cohn la *Legatio* abarca cuatro de esos cinco libros, siendo el *Contra Flaccum* una obra independiente, de cuyo comienzo se ha perdido una parte que sólo contenía breves indicaciones sobre la actuación antijudía de Sejano.

De los escritos apologéticos de Filón, los Ὑποθετικά y la Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων —esta última obra quizá sólo fuese una parte de los Ὑποθετικά—, nos ha transmitido Eusebio [178] fragmentos, uno de los cuales contiene una importante descripción de los esenios. Contiene, asimismo, otra descripción de los esenios el libro primero de una obra dividida en dos partes, cuya segunda se nos ha conservado en el *De vita contemplativa;* mientras que en *Cont.* 1 se describía a los esenios como ejemplo de βίος πρακτικός, en el *De vita contemplativa* se presenta a los terapeutas como un ejemplo iluminador del βίος θεωρητικός [179].

[178] Eusebio, *Praep. ev.* VII 11; VIII 5, 11; 6, 7.

[179] Sobre el problema de los terapeutas en Filón cf. I. Heinemann, *Antisemitismus,* en Pauly-Wissowa, RE V, 2, 2321-2346, y MGWJ 78 (1934) 107-114; M. Philonenko, *Le testament de Job et les Thérapeutes:* «Semitica» 8 (1958) 41-53;

Aunque las obras de Filón sólo contienen un puñado de datos concretos sobre la *vita* [180] del autor, ofrecen, sin embargo, una imagen clara de los rasgos de su personalidad. El profundo conocimiento de la cultura helenística de su época y el contacto con los círculos espirituales dirigentes de Alejandría, que presuponen los primeros escritos filosóficos de Filón y se traslucen también en las restantes obras, se confirman plenamente con las noticias transmitidas sobre su persona. Como ya se ha dicho, procedía de los círculos más altos de la aristocracia judeo-alejandrina; su padre tenía ya la ciudadanía romana; su hermano mayor, Gayo Julio Alejandro, el principal arrendador de los impuestos de Alejandría *(arabarca)* [181], aparte de ser muy rico, fue el hombre de confianza de Antonia, madre del Emperador. El segundogénito de éste, Marco Alejandro, que murió prematuramente, se casó con Berenice, la hija del rey Herodes Agripa I, en tanto que a su hijo mayor, Tiberio Alejandro [182], le hemos presentado ya como un ejemplo de las brillantes posibilidades que se ofrecían a los judíos egipcios cuando rompían con su vinculación a la Torá. Concuerda con el origen de Filón el hecho de que se le llamara, a edad provecta, a dirigir la comunidad de su patria en un momento grave y se le confiara una misión de extraordinaria importancia, la *Legatio ad Gaium*. Tampoco extraña la decidida lealtad a la casa imperial que declara Filón en los primeros parágrafos de la *Legatio;* también en otros lugares se muestra a menudo como un monárquico convencido [183]. Pero con no menor claridad se manifiesta también en la *Legatio* su decidida toma de postura a favor de su pueblo y su lealtad a la Torá, algo que se advierte igualmente en todos sus escritos. El ejemplo contrario de su primo Tiberio Alejandro evidencia que para adoptar esa actitud le fue preciso tomar una decisión; según la propia aseveración de Filón en *Spec.* III 1-2, se trató de una decisión por la vida filosófica y el gozo celestial, renunciando a cualquier ambición de honores mundanos. Tal vez ejerciera sobre él un fuerte influjo el ejemplo de los monjes judíos de orillas del lago mareótico, a quienes describe entusiásticamente. En otro lugar parece incluso hablar de repetidas visitas suyas a dichos eremitas *(All.* II 85). Pero sea lo que fuere de ello se apartó después de este camino, pues sus obras no nos ofrecen jamás las consideraciones contemplativas de un gran espíritu solitario; antes bien, están transidas de una decidida voluntad de convencer y de ejercer un magisterio espiritual. Filón quiere alzarse en defensor de su pueblo dentro de su círculo de judíos y de paganos cultos, coope-

K. G. Kuhn, en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957) 74-77.

[180] Sobre esto últimamente J. Daniélou, *op. cit.* (cf. nota 126) 11-39.

[181] La forma ἀλαβάρχης se explica como una disimilación de ἀραβάρχηχ emparentado con ἀρραβών y que procede del arameo ערב = «mezclar, practicar el comercio del trueque». Cf. Josefo, *Ant.* XX 5, 2; *Ap.* II 64; V. Burr, *op. cit.* (cf. nota 68) 16, 87s.

[182] Cf. *supra*, p. 319.

[183] Cf., por ejemplo, Filón, *Leg.* 16s, y φιλοκαίσαρος aplicado a todos los judíos; Filón, *Leg.* 280; E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven 1938) 10, 13.

rando a superar las dificultades que suscitaba el judaísmo, de la misma manera que él las había superado personalmente y demostrando la verdadera grandeza de la herencia judía, tal como él la sentía. Por eso sería un error suponer que el propósito de sus comentarios alegóricos era el de aproximar a la cultura griega a los lectores judíos de sus tratados [184]; antes bien, se da por supuesto que éstos la conocen en lo fundamental y se la emplea para probar la existencia, en cualquier giro del texto sagrado, de algún sentido profundo cosmológico, según el punto de vista de la «ciencia moderna», o moral. Así es como realiza Filón el gran propósito que le mueve [185].

Por esa razón, sólo partiendo de este propósito suyo se puede comprender correctamente a Filón. El, por su parte, lo comenta a menudo con escuetas y meditadas palabras. Su propósito es profundamente parenético: la exhortación a ser fiel al verdadero Dios y a comprometerse a vivir según la verdadera piedad y virtud. «Servir a Dios es el más alto honor y es algo más valioso que la libertad, que la riqueza y el poder y todo aquello cuanto celebra el género mortal» *(Cher.* 107). «Nosotros, adeptos y discípulos del profeta Moisés, no podemos cejar en la búsqueda del que es, en la convicción de que el conocimiento de su esencia representa la cima de la felicidad y la vida eterna» *(Spec.* I 245). Pone de relieve una y otra vez la conexión indisoluble que existe entre la adoración de Dios y la vida virtuosa *(Vit.* 181s). Expresa su convicción de que la humanidad entera alcanzará, si sigue la Torá de Moisés, la felicidad suprema de la gracia divina *(Vit.* 119s). Filón dedica una atención especial a los prosélitos; habla de ellos en muchos lugares y les considera como ciudadanos plenos del pueblo de Dios [186]. Hace observar a sus contemporáneos la difusión mundial lograda ya por la ley de Moisés y el alto aprecio en que es tenida, en un momento en que el pueblo judío no es feliz. ¿Qué ocurrirá, pues, cuando la suerte de este pueblo resplandezca? Todos, opina Filón, se convertirán al judaísmo *(Vit. M.* II 18-23 y 43s). Filón considera la situación presente del pueblo como un castigo de Dios por la falta de piedad *(Spec.* I 314). No obstante, espera con firme confianza el cumplimiento de las promesas bíblicas *(Virt.* 67; *Praem.* 95-97; *Vit. M.* II 288).

Por todo ello se debe considerar a Filón más que nada como un maestro y un predicador judeo-helenístico. En Moisés y en los Patriarcas judíos encuentra los verdaderos arquetipos del sabio y del filósofo y estima la Biblia judía como el receptáculo de toda sabiduría; ello se debe al efecto de la inspiración divina, al igual que después los grandes filósofos, sobre todo Platón, fueron también guiados por el espíritu divino [187]. Filón re-

[184] El comentario alegórico de Filón como totalidad es una obra literaria, pero se basa en una amplia tradición de prédicas sinagogales. Cf. H. Thyen, *Die Probleme der neueren Philoforschung:* ThR 22 (1955) 7-11 y *passim.*

[185] También desempeña su papel el gusto de hacer gala de ingenio, así con razón I. Heinemann en *Die Werke Philos in deutscher Übersetzung* IV (Berlín 1962) 151s.

[186] Así, por ejemplo, *Virt.* 175, 218-222; *Spec.* I 51-53. Cf. A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden* (Friburgo-Leipzig 1896).

[187] *Probus* 13.

curre al método exegético-alegórico, siguiendo el modelo de la interpretación helenística de Homero, pero sin llegar al extremo de quitar importancia al sentido literal de las Escrituras. En su exposición sistemática de la Ley tan sólo recurre a la alegoresis cuando el sentido literal le produce dificultades de interpretación; por ejemplo, en los casos de relatos palmariamente míticos o en los antropomorfismos [188]; pero incluso en el comentario alegórico, cuando por necesidad emplea con suma agudeza este método de interpretación, no suele Filón dudar de la obligatoriedad del sentido literal. Está Filón muy lejos de algunos superalegoristas, que tan sólo se sentían vinculados al sentido profundo de los postulados de la Torá descubierto por la alegoresis [189]. Por esa razón puede exhortar también al fiel cumplimiento de determinados deberes religiosos, de índole concreta y naturaleza externa [190]. Pero habitualmente estima que el verdadero contenido de la Torá radica en los postulados puramente ético-religiosos y entiende las exigencias externas, empezando por la circuncisión, como símbolos y ayudas pedagógicas para el cumplimiento de los postulados internos [191].

Filón tiene amplios conocimientos de la Halaká, pero no coincide exactamente con los principios de la escuela [192]. Está metido de lleno en su propia tradición alejandrina; a menudo menciona precedentes, por ejemplo, en lo tocante a la exégesis alegórica [193], y polemiza con diversas corrientes y puntos de vista de su mundo judeo-helenístico; por ello hay que dilucidar con sumo tiento en cada caso cuál es la contribución personal de Filón y su punto de vista, lo que con frecuencia es imposible determinar con seguridad [194]. Un vivo reflejo de su origen y de su posición se encuentra en los múltiples casos en que toma postura frente a los problemas políticos de su época, sometiéndolos a una crítica severa; condena implacablemente, pongamos por caso, el sistema estatal de impuestos y los métodos increíbles de los recaudadores (*Spec.* II 92-95; III 159-166); fustiga el desprecio a los hombres que sienten los nobles (*Decal.* 4) o la vacuidad interior de una «autoridad» que suplanta la debida asistencia a los súbditos por la más cruda explotación. «Pero los

[188] Así fundamenta Filón la necesidad de la alegoresis para determinados asertos de la Escritura en *Opif.* 154, 157.

[189] *Migr.* 89ss.

[190] Así, por ejemplo, el pago fiel de los tributos, *Spec.* I 153-155.

[191] Así, por ejemplo, Filón, *Spec.* I 9-11 (circuncisión), 80s (falta de pecado en el sacerdote), 96 (vestimenta del sacerdote), 167 (falta de defectos de la víctima sacrificial), 173 (pan ázimo), 191 (chivo emisario), 202-211 (ritos del sacrificio).

[192] I. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932), va demasiado lejos al negar que Filón tuviera conocimientos de la Halaká; cf. S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (1940).

[193] E. Stein, *Die allegorische Exegese Philos aus Alexandria* (Giessen 1929) 26-41; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb zu Alexandria und Rom* (Gotinga 1915) 8-14.

[194] Compárese *Mut.* 143 con *Abr.* 111s (discusión y defensa del nacimiento milagroso de Isaac); *Spec.* I 15 con 16-20, 53 (discusión y admisión de la divinidad de las estrellas); según *Mut.* 210, la inmortalidad es algo inalcanzable para el hombre, al contrario en *Cher.* 114.

ladrones que han alcanzado cierto poder saquean ciudades enteras y no se preocupan del castigo, porque creen ser más poderosos que las leyes...; realizan latrocinios en gran escala y palían con los nobles nombres de autoridad y gobierno lo que en realidad están haciendo, que es robar» [195]. Declara que los esclavos son iguales a sus amos, recurriendo al principio estoico de la igualdad natural del hombre (*Spec.* III 137), y como, al proceder así, no hace distinción entre esclavos judíos y no judíos, supera el tenor literal de la Torá. Pero no consigue sustraerse de las concepciones de su época cuando sostiene que la esclavitud es necesaria para la sociedad, a pesar de haber mencionado expresamente la alternativa del trabajo libre remunerado (*Spec.* II 122s); tan sólo encarece el derecho del esclavo a recibir un trato humano (*Spec.* III 137-139) [196]. Filón hace hermosas consideraciones sobre la alta dignidad del matrimonio y la verdadera convivencia humana de marido y mujer (*Spec.* I 138); sobre la exigencia de insobornabilidad en los jueces y su deber de apoyar a los humildes y desamparados (*Spec.* IV 63s y 172-182); sobre el amor a la paz del pueblo judío (224) y otros temas semejantes. Sirva todo esto para no incurrir en el error, al que se prestan fácilmente las alegoresis de Filón, de estimar que cuando exhorta a la piedad y a la virtud tan sólo le interesa el «alma» desde un punto de vista estrictamente individual. «He aquí en lo fundamental lo que el piadoso profeta conseguirá con toda su legislación: concordia, solidaridad, igualdad de sentimientos y armonía de carácter, virtudes con las que podrán llegar al colmo de la felicidad las familias y los Estados, los pueblos y los países; en una palabra: todo el género humano... Hasta el momento presente no son sino meros deseos piadosos, pero se convertirán, tal es mi firme convicción, en palpable realidad cuando Dios... otorgue justo éxito a los virtuosos. ¡Ojalá no nos veamos despojados de ellas nunca!» (*Virt.* 119s). Consecuente consigo mismo, Filón confiesa expresamente hacia el final de su gran exposición de la Ley su fe en la promesa bíblica de la terminación de la historia, que lleva implícitas la paz paradisíaca entre los animales, la victoria incruenta (necesariamente también la conseguida en la guerra mesiánica) del pueblo de Dios sobre todos los demás y la sobreabundancia de toda clase de bienes terrenales, hasta el extremo de serle a todos lícito «hacer un uso de ellos sin restricciones» (*Praem.* 79-125). Todas estas bendiciones «para los hombres virtuosos y fieles observadores de la ley» vendrán «a cumplirse... por la gracia de Dios misericordioso, que honra y premia las acciones nobles realizadas por el afán de asemejarse a él» (126); todos los pueblos tendrán participación en ese tiempo final paradisíaco (97).

Por todas partes se puede reconocer en las diversas obras de Filón que su intención es la de exhortar a la piedad y virtud verdaderas, es decir, a las que tienen un fundamento judeo-bíblico; a este fin se subordina también la ilación de su pensamiento exegético-alegórico, enrevesado y a

[195] *Decal.* 136; cf. *Probus* 89s.

[196] De acuerdo con esto, en *Probus* 79 discutió Filón el repudio total de la esclavitud.

menudo cambiante al modo de un calidoscopio. Desde este punto de vista, es Filón incuestionablemente homogéneo. Por el contrario, salen al paso las mayores dificultades cuando se pretende comprenderle homogéneamente como el filósofo helenístico que de algún modo también fue. Jamás expone de manera coherente su cosmología o antropología y es imposible reconstruir su «sistema». Filón utiliza a Platón y a los platónicos, a los pitagóricos, a la Estoa media y a los cínicos sin adherirse totalmente a ninguna escuela filosófica. No es difícil descubrir en él a cada paso oscuridades y contradiciones, y quien se pone a valorar a Filón como filósofo, o emite un fallo desfavorable [197], o termina por enmendarle [198]. En realidad, Filón sólo tiene un interés mediato por la cosmología, la psicología y otras disciplinas similares, y por ello no ha meditado suficientemente sobre el esclarecimiento de sus respectivos problemas, como son, por ejemplo, los que se originan de sus propias grandes síntesis. Sin embargo, daba gran valor a una serie de postulados fundamentales dentro de la discusión filosófica. Ahora bien, su manera de enjuiciarlos era la de un teólogo.

Dios resulta, según Filón, incognoscible en su esencia a todos los hombres; lo es incluso al espíritu más puro, no por hallarse separado del mundo a la manera gnóstico-dualista, sino porque está, como Creador, infinitamente por encima de todo (*Post.* 14). No se le puede comparar con nada en absoluto (*Mut.* 7). Con ello rechaza Filón rotundamente las diferentes imágenes de Dios de su época, desde las más primitivas hasta las de los filósofos. Por otra parte, exhorta constantemente al esfuerzo celoso por conocer a Dios, pues ya el colegir la imposibilidad de concebirle constituye el bien supremo (*Post.* 15). Desde esta perspectiva se ha de entender la *via negationis* empleada por Filón con tanta frecuencia: no se trata de un intento de describir la esencia de Dios, sino de alabar su grandeza todopoderosa. Al hombre sólo le es dado reconocer que Dios existe; nadie puede denominarle con nombres (*Mut.* 11-13). Por este motivo Filón usa preferentemente la expresión τὸ ὄν para designar a Dios. Pero, al propio tiempo, le concibe sobre todo como operante y actuante y con una soberanía, en cuanto tal, ilimitada [199].

La operatividad de este Dios, concebido de una manera trascendente, la facilitan las *fuerzas* que de él proceden: «A pesar de hallarse fuera de lo creado, llena, no obstante, el mundo de él; pues extendió sus fuerzas por todo el universo hasta sus confines» (*Post.* 14). La teología cósmica de la Estoa se ha subordinado al dogma bíblico del Creador, apoyándose en modelos más antiguos judeo-helenísticos [200]. En Filón encontramos un

[197] Cf. la confrontación de textos de W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (Leipzig 1938) 44s.

[198] Este es el caso en gran parte de J. Drummond, *Philo Judaeus*... (Londres 1888), y también de la gran obra sobre Filón de H. Wolfson, *Philo* I-II (Cambridge, Mass. ²1948); cf. al respecto H. J. Schoeps, ThLZ 76 (1951) 680-682.

[199] Para Dios todo es posible; Filón, *Spec.* IV 127; ni siquiera está obligado a sus propias leyes naturales, *Opif.* 45s y *passim.*

[200] Así, por ejemplo, Sab 1,7; 7,20ss; Ps-Arist 132, 210, 254; cf. H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 47-84.

uso múltiple de la noción de las fuerzas de Dios, que rigen, animan, conservan y ordenan el universo; se trata de un esquema frecuente en él [201]. Por una parte, se asimilan a las ideas de Platón, aunque con una nueva impronta dinámica, pues dichas fuerzas se conciben como si estuvieran concentradas en un κόσμος νοητός; al propio tiempo, con la noción de las fuerzas se combina la antigua representación bíblica de los ángeles [202]. Estas fuerzas pueden subsumirse en una o varias fuerzas superiores [203]. Aquí se encuentra el punto de partida para la noción filónica de un δεύτερος θεός, bajo los nombres de *Logos, Sophia* o *Dynamis.* Pero se saca la impresión de que en el contorno de Filón se asociaban a esta fuerza suprema de Dios nociones más rudimentarias, en tanto que Filón incita a entenderla de una manera abstracta. Sea lo que fuere, Filón puede hablar de las fuerzas de Dios o del Logos como de meras propiedades divinas *(Abr.* 119-132; *Opif.* 17-25); en otros lugares, por el contrario, al Logos se le designa claramente como ser intermedio entre el Creador y lo creado *(Heres* 205-206). Como se ha dicho ya [204], la exégesis bíblica alejandrina refirió al Logos sistemáticamente las teofanías y algunas angelofanías del Antiguo Testamento, para poder aceptarlas sin que peligrase la noción de Dios. Así, se puede aclarar en el ambiente de Filón la naturaleza personal de la figura de *Sophia-Logos-Dynamis,* que también encontramos con frecuencia en sus obras [205].

En su calidad de intermediario de la creación, el Logos es presentado reiteradamente como alma y cabeza del mundo [206]; le sirve de imagen el espíritu del hombre, cuya finalidad es, dentro del hombre como microcosmos, la de regir el alma y el cuerpo, la de poner los sentidos y los afectos a su servicio y la de agrupar las virtudes en una unidad firme y vivaz. Filón recurre una y otra vez en sus explicaciones sobre el (macro)cosmos a la analogía con el microcosmos. El *hombre,* en cuanto criatura, es para Filón un ser «mixto», abierto al bien y al mal *(Opif.* 73s). Pero a pesar de sus ocasionales aseveraciones de carácter dualístico [207], no establece Filón una diferencia entre clases de hombres buenos y malos [208], ni ve tampoco dentro del ser humano un estrato, como pudiera ser el de los sentidos, que de por sí sea malo. Antes bien, la existencia de las partes inferiores del alma en el hombre le vale de estímulo al amigo de la

[201] H. Hegermann, *ibíd.,* 65s y *passim.*

[202] Ultimamente J. Daniélou, *op. cit.* (cf. nota 126) 149-172.

[203] *Abr.* 119-122; *Fuga* 100; *Cher.* 27; *Sacr.* 59, 131-133 y *passim;* cf. J. Daniélou, *op. cit.* (cf. nota 126) 149-153.

[204] Cf. *supra,* p. 338.

[205] H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 70-87.

[206] Así, por ejemplo, QE II 68, 117, 120.

[207] Se encuentran casos de un desprecio radical del cuerpo *(All.* I 108; III 69-74; *Spec.* IV 188 y *passim).* El cuerpo para Filón es malo como sede e instrumento de los apetitos; cf. lo dicho *infra,* pp. 350s, sobre la concepción filoniana de la tendencia del hombre al pecado.

[208] *Gig.* 60 menciona tres clases de hombres; *Heres* 57, dos. Pero cf., por ejemplo, *All.* I 33s: «Precisamente es el espíritu nacido en la tierra y amante de los cuerpos» al que insufla el creador su aliento, para invitar a ese hombre a la «posesión de la virtud y al esfuerzo por adquirirla».

virtud para esforzarse por dominarlas, por una parte, con la fuerza que le ha sido dada al espíritu del hombre, y por otra, con la ayuda de la gracia divina[209]. Esto se muestra en la *doctrina de la virtud* de Filón, que, de acuerdo con su fundamental intención parenética, destaca vivamente en primer plano dentro de su programa.

En dicha doctrina utiliza Filón todo lo utilizable que le ofrecía la filosofía helenística. Está poderosamente influido por la diatriba y la doctrina moral cínico-estoica, con sus catálogos de virtudes y vicios, la teoría de las cuatro virtudes cardinales (*All.* I 63-73) y de los cuatro afectos (III 139). De Aristóteles adopta las tres explicaciones del origen de la virtud, a partir del conocimiento, de la práctica y de la disposición natural. Concuerda ampliamente con las concepciones platónicas en lo tocante a confrontación del espíritu humano semejante a Dios con la esfera inferior de los sentidos corporales (*Opif.* 146; *All.* III 69-74). Pero con todos estos elementos recibidos sabe crear algo nuevo, a saber: una ética de signo teológico. Si toda la ética filosófica se basaba en la capacidad natural del hombre, Filón, en cambio, estima, basándose en múltiples argumentos, que la mayor impiedad es la φιλαυτία, que le hace al practicante de la virtud atribuirse a sí mismo sus buenas obras[210]. Filón sabe hablar con suma claridad de la libertad de elección del hombre[211] y exhorta constantemente a la acción ética. Pero, al propio tiempo, urge a reconocer que sólo Dios opera el bien en nosotros. Este afán, que encontramos también muy claramente en el contorno de Filón, lo carga de acentos extraños. Así, habla en relación con ello de *éxtasis* de manera tan plástica, que hasta hoy se han dejado engañar por esa palabra muchos filólogos, aunque por lo general Filón indica claramente en el contexto el sentido impropio de la noción de éxtasis. *Heres* 69: «Así, pues, ¡oh alma!, cuando te entre el deseo de hacerte heredera de los bienes de Dios, sal fuera de ti, a la manera de los posesos y de los que están en el trance de los coribantes, llenos de Dios, con un entusiasmo profético». Pero a continuación da la clave de este lenguaje imaginativo: 73-74 expone cómo la certeza y la seguridad sólo radican en la acción creadora de Dios, que «configura y construye los cuerpos, da la capacidad de percibir a los sentidos y confiere el lenguaje a la razón», transmitiendo, como aclara a menudo Filón, sus fuerzas a toda la vida física y espiritual, pues sin éstas nada puede obrar ni existir[212]; por ello, cuando la Escritura afirma del sabio que abandona su país (= el cuerpo), a sus parientes

[209] *Migr.* 61-63. Si el espíritu sigue a los sentidos, sucumbe con ellos a lo carnal, pero si los sentidos siguen al espíritu, se hacen una sola cosa con él (*All.* II 50; III 222, 224 y *passim*). Los sentidos son malos en los necios, pero buenos en el sabio (*All.* III 67). La gracia de Dios viene en ayuda del espíritu del hombre (*All.* II 32 y *passim*) y es lo que produce en primer lugar los buenos propósitos y acciones.

[210] Así, por ejemplo, *Sacr.* 54; *Congr.* 130; cf. W. Völker, *op. cit.* (cf. nota 197) 119-246.

[211] Así, por ejemplo, *Spec.* I 215, 302; *Praem.* 62s; *Sacr.* 136-138; *Immut.* 43-50. Cf. W. Völker, *op. cit.* (cf. nota 197) 58-63.

[212] *All.* II 46; *Immut.* 87s; *Fuga* 170s; *Heres* 58; QE II 18; W. Völker, *op. cit.* (cf. nota 197) 143 y *passim;* H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 16-18.

(= los sentidos) y la casa de su padre (= la razón), lo que quiere es advertir de que no se construya nada sobre estas cosas en cuanto tales, pues es Dios en realidad el que obra en todas ellas. «De igual manera..., aléjate y apártate de ti mismo. ¿Cómo sucede esto? No administres para ti solo el pensamiento, la razón y la comprensión, sino entrégalos y conságralos al que es causa del pensamiento sólido y de la comprensión sin engaños». Precisamente en este sentido concibe Filón la lucha contra la *philautia* en lo tocante a la aspiración de la virtud. Hay que reconocer que quien hace fructíferas las semillas de la virtud es Dios, en su calidad de «Padre de todas las cosas, Dios y Creador de todo» *(Cher.* 43-52). Aquí se pone un segundo acento: a la doctrina de la «preñez y dolores del parto de las virtudes» la califica Filón de *doctrina secreta* para iniciados, en el sentido de los misterios *(Cher.* 42). Pero aquí también ofrece una clave clara de la imagen, al definir los «verdaderos misterios», así: «... es decir, aquellos que practican la piedad verdadera y real, sin afeites, en toda su sencillez». Al propio tiempo, polemiza Filón aquí *(Cher.* 42), como lo hace también con frecuencia en otros lugares [213], contra los llamados misterios, cuya fuerza de atracción quiere superar llamando la atención sobre la piedad, verdadera y sencilla, con sus riquezas internas [214]. Subyace, por tanto, a la doctrina filónica de la virtud una doctrina de la gracia, que representa su última y definitiva palabra. Lo muestra así también la frecuente serie de los tres tipos de virtud: Abrahán (que consigue la virtud por enseñanzas), Jacob (que la logra por la práctica) e Isaac (que la tiene por εὐφυΐα, por la buena disposición de su naturaleza) [215]. A veces parece como si quisiera distinguir aquí Filón tres clases de hombres con sus diversas posibilidades de alcanzar la virtud, pero en realidad se trata de tres estadios en el progreso de la virtud, y como es natural, el decisivo es el tercero, Isaac, «producido» por la concesión de la gracia de Dios [216]. Por eso Jacob, el «asceta», es llamado de la fase de la lucha a la fase del tipo de Isaac. «Cuya herencia habrás de recibir... y podrás entonces poner fin a tu esfuerzo y tu trabajo, pues la superabundancia de los bienes preparados... permite liberarse de fatigas; la fuente, empero, de donde dimana esta abundancia de bienes, es el contacto y la conexión con la gracia de Dios... ¿Qué bienes podrían... faltar, si está presente Dios, el dispensador de plenitud juntamente con... las Charites?». El esfuerzo personal por la virtud, entre luchas y esfuerzos, es reemplazado posteriormente por la acción de la gracia de Dios, «pues lo que el alma produce de sí misma con dolores es la mayoría de las veces un mal parto, está inmaduro, pero aquello sobre lo que Dios deja caer la lluvia, habrá de nacer perfecto, sin tacha, totalmente bueno» *(Migr.* 27-33). En este sentido, alaba Filón múltiples veces la concesión graciosa de la virtud de Isaac, recurriendo frecuentemente, en un sentido

[213] Filón, *Spec.* I 319-323; *Immut.* 102s; *Mut.* 137s; H. A. Wolfson, *Philo* I (cf. nota 198) 36-38; H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 9-13.

[214] Así, *Cher.* 40-52 y *passim.*

[215] *Sacr.* 5-8; *Congr.* 34s; cf. W. Völker, *op. cit.* (cf. nota 197) 116-122, 198-214.

[216] *Fuga* 166-176; *Mut.* 137s y *passim.*

figurado, a expresiones tomadas de los misterios (por ejemplo, *All.* III 218s; *Congr.* 36s; *Fuga* 166-176); Dios hace que caiga como lluvia la gracia de la virtud «en las almas que anhelan la virtud» (*Mut.* 256-280).

A la concepción teológica básica del llamamiento a la virtud corresponde también el tratamiento frecuente en Filón del perdón de los pecados. La fiesta del Día del Perdón, sobre todo, está llena, según Filón, de «oraciones fervorosas; por ellas se trata de impetrar la clemencia de Dios, se le pide el perdón de los pecados cometidos premeditada e impremeditadamente y se entrega uno a gozosas esperanzas no por los merecimientos propios, sino por la gracia de aquel que prefiere conceder perdón a castigar» (*Spec.* II 196). Dios, para quien nada es imposible, es el único que puede conducir de nuevo al bien un alma perdida por completo (*Spec.* I 282). Empero, Filón está convencido de que nadie, ni siquiera el más celoso, está totalmente exento de pecado, y no por una propensión innata a pecar, sino a causa de su imperfección [217]. La purificación del alma se consigue por la conversión a una piedad renovada [218]; el arrepentimiento, corroborado en su caso por los hechos, es el requisito previo del perdón (*Spec.* I 235-237 y 241).

Especial consideración merece el convencimiento y la proclamación por parte de Filón y de su ambiente de la misión ecuménica del pueblo judío. Aquí no basta con calificar a Filón de apologeta, aunque también lo sea [219]. Antes bien, se trata de que el pueblo judío es el único reducto de la oración al verdadero Dios y el más firme baluarte de la virtud. «Si por lo demás existe en verdad *aquel* cuya existencia reconocen unánimemente todos, helenos y bárbaros, el Altísimo, 'el Padre de los dioses y los hombres' y 'Arquitecto del universo', cuya esencia se empeñan en averiguar todos los discípulos de la investigación de la naturaleza y de la filosofía..., todos los hombres debieran adherirse a él y no introducir, por decirlo así, con la tramoya del teatro, otros seres, para rendirles honores iguales a los suyos. Pero como erraron en este importantísimo asunto, el pueblo judío... ha reparado el yerro de los demás» (*Spec.* II 165s). Por ello la gavilla de primicias se ofrece, el día siguiente al primero de Pascua, no sólo por el pueblo judío, sino por toda la humanidad (*Spec.* II 162). «En efecto, lo que es el sacerdote para el Estado, es el pueblo de los judíos para toda la tierra habitada» (163). Estas ideas, expresadas con frecuencia, interpretan en un sentido ecuménico el culto del Templo de Jerusalén.

De la importancia universal de la Torá [220] ya se ha hablado. Filón, en efecto, está firmemente convencido de que la entrada en el judaísmo pro-

[217] Cf. Filón, *Spec.* I 252; *Virt.* 177; *Somn.* II 145. Cuando Filón califica de congénito el pecar (*Vit. M.* II 147) tiene en mientes la ligazón natural al cuerpo (*Gig.* 15; *Praem.* 120; *Somn.* I 122) y la posibilidad y la tendencia a pecar que esto produce. Cf. W. Knuth, *Der Begriff der Sünde bei Philo von Alexandria,* Theol. Diss. (Jena 1934) 31s.

[218] Filón, *Spec.* I 188.

[219] Cf. *supra,* pp. 341s.

[220] Cf. H. A. Wolfson, *op. cit.* (cf. nota 198) 27-34.

mueve la transformación total del prosélito (*Virt.* 181s). Al servicio de esta idea de misión aparece ahora un aspecto radicalmente nuevo en el mundo de las concepciones de Filón: presenta la incomparabilidad del judaísmo dentro del marco de una doctrina de la *deificación* de carácter mistérico cuando describe los acontecimientos del Sinaí como un misterio supradimensional y como una concesión de gracia al pueblo unida a una exaltación mistérica del mismo, que repercute por encima del culto y de la profecía, incluyendo los Escritos proféticos, y por encima incluso de la Torá, hasta el presente de Filón [221]. Filón se refiere aquí evidentemente a especulaciones extendidas en su ambiente judeo-helenístico, pues denota hartas veces tener cierta aversión a los asertos, a menudo excesivamente compactos, de sus tradiciones y los oscurece reinterpretándolos y abreviándolos [222]. Los fenómenos cósmicos que rodearon los acontecimientos del Sinaí demuestran la presencia de la Dynamis o del Logos; el sacrificio de la Alianza de Ex 24,4-8 sirve para la preparación pneumática (recepción del Pneuma, QE II 33-36). La subida de Moisés al monte y su entrada en la oscuridad que rodea a Dios es la ascensión mística al mundo celestial, o mejor aún: al mundo que está por encima de todo el cielo (28, 40, 43); entiende asimismo la peregrinación de los israelitas al monte y su contemplación como un ser trasladado al lugar divino (39). No obstante, la caída en la idolatría, que se produjo poco después, de pueblo tan beneficiado por la gracia se toma en serio, dentro de la irrupción del pensamiento de los misterios, y se interpreta como una precipitación desde la cumbre más alta al mundo subterráneo; un indicio de que no nos encontramos con la aceptación de una tradición declaradamente pagana, sino con la aplicación a la interpretación de los textos de nociones corrientes en los misterios. El carácter fundamentalmente exegético de la tradición se manifiesta también en otros muchos aspectos [223]. A la concesión de la gracia, aquí descrita, corresponde, dentro del marco de esta tradición, la experiencia extática de los Profetas, sobre todo la del propio Moisés, por medio de audiciones o visiones; no obstante, choca mucho su transferencia al culto. Se enseñaba que cuando el sumo sacerdote permanecía en el santuario ya no era un hombre (Lv 16,17 [LXX] se interpreta en este sentido), sino que se transformaba más bien en un ser divino. Detrás de todo ello quizá haya especulaciones más rigurosas que las que se pueden advertir en Filón; la entrada del sumo sacerdote en la oscuridad del *Sancta Sanctorum* correspondía verosímilmente a la de Moisés en la oscuridad que rodeaba a Dios en el monte, es decir, al acceso al lugar supracelestial prototípico, cuya imagen era el *Sancta Sanctorum* terrestre; correlativamente, se interpretaban las blancas vestiduras del sumo sacerdote como símbolo de la transformación más alta, en tanto que el magnífico atavío cósmico que portaba en otras ocasiones se juz-

[221] R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929) 104-106, 116; H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 26-47.
[222] H. Hegermann, *ibid.*, 27-29.
[223] H. Hegermann, *ibid.*, 30-37.

gaba símbolo de la transformación siguiente a ésta en jerarquía [224]. En todo caso, se encuentra a menudo en Filón una concepción sobrehumana, que está a caballo entre el lenguaje figurado y el lenguaje real, del sumo sacerdote durante la celebración del culto: «(El sumo sacerdote) considerado en relación con los demás es muy poco; pero cuando se encuentra allí sólo, vale por todo el tribunal, por todo el consejo, por todo el pueblo entero, por la totalidad del género humano; más aún: si se ha de decir la verdad, es una especie de ser intermedio entre Dios y el hombre» (*Somn.* II 188, sigue Lv 16,17).

Aquí vemos a la vez que en toda esta especulación se tiene en cuenta la importancia ecuménica del culto del Templo. Por lo demás, el presupuesto de dicha especulación lo representaba el hecho de considerarse presente en el Templo la Dynamis de Dios, al modo en que lo estuvo antaño sobre el Sinaí (QE II 83). Empero, esta Dynamis le acompañó a Israel desde un principio en el camino de la historia de la salvación [225], protegiéndole, guiándole y castigándole, y de nuevo le volverá a conducir al final, cuando se haya realizado la difícil tarea de mejorar a los miembros errados del pueblo (*Praem.* 167). De esta manera se le distingue a Israel de un modo misterioso con la presencia de Dios en su *Logos-Sophia-Dynamis* y se hace de él una comunidad pneumática, el pueblo de los que contemplan a Dios, como gusta de decir Filón; incorporarse a este pueblo es un paso que siempre reporta salvación, en tanto que el apostasiar de él merece el mayor castigo [226]. Pero toda esta especulación no se proponía en absoluto exaltar a la categoría de misterio la religión judía, sino que aspiraba más bien a interpretar y proclamar la concesión de gracia a Israel atestiguada en la Sagrada Escritura (el trato de Dios con los Padres en las teofanías, el encuentro con Dios por parte del pueblo de la generación del desierto, la palabra de Dios a los Profetas, el que su nombre residiera en el Templo de Jerusalén, la palabra notificada al pueblo por la Sagrada Escritura, y en todo ello la Alianza, la elección y la promesa), bajo el nuevo esquema de la trascendencia reflejada de Dios y dentro del marco de la imagen moderna del mundo de la época, así como frente a las pretensiones que tanto impacto causaban de las religiones mistéricas. Cuán grande debió de ser la importancia que tuvieron las interpretaciones pneumáticas de esta índole lo demuestran no tanto el judaísmo palestino posterior como el Nuevo Testamento y los primeros Padres de la Iglesia, sobre todo Justino y desde luego Clemente de Alejandría, y antes también algunos de los Padres Apostólicos y ciertas directrices del movimiento gnóstico incipiente. Hay que contar también con que detrás de estas especulaciones estuviese la interpretación de la obra de Filón; Filón, por su parte, se desprende en buena parte de ellas, sin poder, empero, negar ciertos influjos suyos directos e indirectos.

[224] J. Pasher, *op. cit.* (cf. nota 294) 174-179; H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 55.

[225] H. Hegermann, *ibid.*, 37-41.

[226] Filón, *Spec.* I 54.

Resumiendo, se puede dejar sentado que Filón de Alejandría es un representante de un judaísmo ortodoxo de propio cuño, diferente al de Palestina. Este juicio es válido si como criterio de la ortodoxia tomamos la fidelidad a los puntos principales de la religiosidad veterotestamentaria. Hemos visto que esta ortodoxia no se dio sin más en la historia de la religión judeo-helenística, sino que tuvo que conseguirse con esfuerzo, gracias sobre todo al influjo de la Biblia griega. Por el hecho de ser Filón ante todo un exegeta en lo que respecta a la base de su doctrina, y por el hecho de haberse atenido a la validez del sentido literal, el influjo de la Biblia griega fue lo suficientemente fuerte como para evitar los peligros de un deslizamiento hacia la sabiduría pagana. Por ello es Filón, en los rasgos fundamentales de su obra, un teólogo de la creencia judeo-bíblica en el Creador, y como predicador no proclamó ideales de virtud, sino la obediencia a la Torá de Dios. Gracias a su inmediata relación con la Biblia, estuvo más cerca en algunos puntos del credo del Antiguo Testamento que el judaísmo palestino de su época.

IV. RASGOS FUNDAMENTALES DEL MENSAJE DE SALVACION JUDEO-HELENISTICO

El judaísmo helenístico fue, ciertamente, una magnitud de múltiples estratos. Se dieron en él las más diversas diferencias de matiz en la actitud fundamental hacia la Torá judía, desde el liberalismo de los alegoristas consecuentes consigo mismos hasta la más estricta observancia a su tenor literal; desde la negligencia de los judíos filohelenos hasta el más riguroso celo por la Ley de los Padres. No obstante, no puede pasarse por alto el hecho de que podemos en general encontrar en los testigos principales de la sinagoga helenística una homogeneidad peculiar que les caracteriza frente al judaísmo palestino; podría, por supuesto, tratarse solamente de la configuración especial del helenismo judío en Alejandría, ya que nuestro testimonio procede casi exclusivamente de dicha ciudad. Esta modalidad especial del judaísmo tuvo su origen en el encuentro con el mundo espiritual helenístico. Se nos presenta, allí donde la podemos reconocer con mayor claridad, como una activa fuerza de expansión, como una conciencia religiosa de misión, como una confesión de fe y un mensaje. Podríamos destacar tres principales aspiraciones suyas: la proclamación del verdadero Dios, del verdadero camino de la piedad y de la verdadera esperanza para todos los hombres.

1. La tendencia al monoteísmo, muy marcada como no puede por menos de reconocerse en el helenismo, que fomentaba la imagen del mundo dinámico-estoica, a la sazón predominante, y que enseñaban a su manera los grandes filósofos, fue una vivencia personal para los judíos que recibían una educación helenística; se consideraban destinados a ser, en sus aspiraciones fundamentales judías, los representantes y los mensajeros de la sabiduría más antigua. La enorme pujanza de su testimonio monoteísta derivaba de la contradicción que el helenismo dejó subsistir, al seguir aferrado al politeísmo en la práctica. A partir de entonces se repitió reiteradamente el tema de la insensatez de la idolatría. Se proclamaba al propio tiempo la incomparabilidad del verdadero Dios de una manera muy apropiada al helenismo, a saber: con una formulación cosmológica se declaraba a Dios Creador y al universo como creación y, por tanto, como manifestación del verdadero Dios. Por supuesto, todo ello se hacía en la terminología abstracta helenística; de ahí que se le pudiera llamar a Dios no sólo κτίστης, sino también γενεσιάρχης (Sab 13,3), γενέτης (*Sib.* III 296, 726) o παγγενέτωρ (V 328), y que, según Filón, intervinieran en la acción creadora de Dios entes intermedios (fuerzas, la Dynamis, el Logos, etc.), presuponiéndose así la materia amorfa. Desaparecen, empero, estas limitaciones cuando se afirma de forma tan ilimitada la soberanía del Creador, como hace Filón siguiendo a la Biblia griega[227]: no es fortuito el hecho de que también se le llame al Creador παντοκράτωρ (Ps-Arist 185; Sab 7,25). Se manifiesta así que para el

[227] Cf. *supra*, pp. 347s.

judaísmo helenístico la revelación del verdadero Dios, en última instancia, no se fundamentaba en la cosmología, sino en la historia de la salvación de Israel. Se le dio a esto una expresión típica, equiparándose la figura epifánica de las apariciones de Dios y de los ángeles en el Antiguo Testamento a la Dynamis que regía el mundo; en este complejo teológico-exegético se proclama a Israel como el beneficiario elegido de la revelación histórica del Creador del mundo. Otra posibilidad de profundizar más en la historia la muestra la manera filónica de explicar el que Moisés antepusiera a la Torá el relato de la creación. Moisés se proponía con ello enseñar la paridad de la Torá con la ley de la naturaleza estoica. La Torá confiada a los judíos es la manifestación de la voluntad del Creador. Para fundamentar esta doctrina de Moisés se podía recurrir también al fenómeno del profetismo: la Torá entera se originó de una revelación pneumática, como la que tuvo Moisés en el Sinaí y en otras partes y como las que tuvieron los Profetas judíos.

2. Con ello se determina el curso de la revelación de Dios a los hombres: no se trata de una doctrina arcana sobre la esencia del Dios incognoscible (Filón afirma reiteradamente la imposibilidad de un conocimiento semejante de Dios) ni tampoco de una unión mística con un Dios trascendente al mundo (Filón emplea las nociones correspondientes como imágenes de la comunión ético-religiosa con Dios [228]), sino de la notificación de su voluntad clemente y justiciera. El judaísmo helenístico proclama el camino de la verdadera religiosidad, es decir, la Torá de Dios. También esto parece deberse a una determinada vivencia del encuentro con el helenismo: los judíos estaban impresionados por la seriedad del llamamiento de la filosofía a la virtud. Este llamamiento era aceptable, con buena parte de su contenido doctrinal; pero se le retocó en un punto decisivo, transformando la aspiración helenística a la virtud en la sumisión a la soberanía del verdadero Dios. Se realizó esto en la doctrina judeo-helenística de la gracia, que encontramos, aparte de Filón, sobre todo en las conversaciones conviviales del Pseudo-Aristeas y en las glosas judeo-helenísticas a ben Sirac [229]. La verdadera virtud es piadosa; el hombre que se atribuye a sí mismo sus buenas acciones comete una grave impiedad contra Dios: sólo Dios concede el obrar bien a la predisposición humana a la virtud; hay que pedirle a Dios la capacidad de obrar y de pensar bien [230]. En otras palabras: el obrar bien es el fruto de la adoración al verdadero Dios. Asimismo, el apartarse de la adoración al verdadero Dios y la práctica de la idolatría son causa de la común decadencia moral. De nuevo se reconoce aquí el punto capital y clave del *kerygma* judeo-helenístico. Por ello, como ya se ha dicho [231], Filón está completamente convencido de que los prosélitos experimentan, inmediatamente después

[228] W. Völker, *op. cit.* (cf. nota 197) 198-214; H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 10-19.

[229] A. Schlatter, *Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie;* H. Hegermann, *op. cit.* (cf. nota 168) 24s, 39s.

[230] Ps-Arist 197, 226 y *passim.*

[231] Cf. *supra,* p. 351.

de su conversión, una renovación moral completa, de la misma manera que los apóstatas judíos incurren, a la inversa, en la ruina moral. De ahí que se hagan grandes alabanzas a la majestad, a la belleza y racionalidad de la Torá, así como a la ley del Templo, al Decálogo, a los preceptos del amor al prójimo y al enemigo —a todos los preceptos de la Torá bien entendidos— y a la vida piadosa determinada por ellos. Las figuras de los Patriarcas, y también la conservación de la moralidad entre los judíos en medio de los crasos fenómenos de decadencia moral de la época, servían para confirmarlo.

3. El fundamento de la esperanza en Dios residía para todos los judíos en la celosa adoración del verdadero Dios y en la observancia de su Torá (Filón, *Spec.* I 77s). Pero esta esperanza incluía también al mundo no judío. Es imposible, por supuesto, reconocer en dónde se ponían aquí los límites, sobre todo hasta qué punto se les prometía la participación en esta esperanza a los semiprosélitos. Al menos para vastos sectores del judaísmo helenístico, ha de darse una respuesta afirmativa a dicho interrogante; de otra manera, no se podría explicar la existencia de múltiples grupos de «temerosos de Dios». En consecuencia, a los que habían nacido paganos no se les exigía la aceptación total de la Torá, con la que se transformaban en judíos; también era preciso esperar como no judío la salvación de Israel.

En todo caso, judíos y paganos dieron un testimonio fehaciente de la esperanza universal y única en Dios. Esta esperanza podía orientarse hacia este mundo y poner en primer plano la proximidad salvadora de Dios en la vida del individuo. Podía cargar el énfasis en la convicción de una vida bienaventurada después de la muerte o en el retorno maravilloso de los tiempos paradisíacos. Estos tres derroteros de la esperanza estaban las más de las veces estrechamente imbricados entre sí. Por ello consideró el judaísmo helenístico que la gran misión de Israel consistía en transmitir al mundo la luz imperecedera de la Torá, con el doble testimonio de la palabra y de la vida [232]. La descripción moral idealizada que se hace de Israel, por ejemplo, en los poemas sibilinos judíos, debe enfocarse desde este prisma. La glorificación, rayana en lo mítico, pongamos por caso, del Templo o de los Patriarcas depende, asimismo, de la conciencia de una misión ecuménica semejante de Israel. De la concesión de una gracia peculiar a Israel y de su elección se habló mucho en el judaísmo helenístico [233], pero al hacerlo se sobrentendía la misión ecuménica del pueblo. En lo tocante también a la cuestión de la esperanza, el judaísmo helenístico tuvo afinidades sorprendentes. La enorme difusión de las religiones mistéricas muestra mejor que nada el ansia del hombre helenístico de tener una esperanza genuina que le sustrajera del ciego imperio de la fortuna, que pusiera su camino bajo una benévola potencia divi-

[232] Sab 18,4; Filón, *Virt.* 119s.

[233] Aparte de los pasajes de Filón citados por P. Dalbert, *op. cit.* (cf. nota 84) 137-143, cf., por ejemplo, Filón, *Vit. M.* II 43s; *Spec.* II 162s; IV 180-182; *Virt.* 77; *Praem.* 84.

na que venciera al azar y colmara su anhelo de vida bienaventurada después de la muerte. También la ideología imperial fue expresión elocuente de la esperanza en un gran giro del mundo, que habría de traer consigo tiempos paradisíacos. Pero una y otra vez quedó patente que ambas formas de esperanza eran un fraude; la polémica con las religiones mistéricas y el repudio de la ideología imperial constituyen, por tanto, dos piezas capitales del mensaje judío. Ahora bien, los anhelos clamorosos de la época que se expresaban en ellos encontraron una respuesta en el mensaje judío de esperanza.

Por ello está plenamente justificado estimar que el núcleo fundamental del mensaje del judaísmo helenístico, más que en una «helenización aguda» de los judíos, consistió en la transmisión de la proclama judeobíblica. Este mensaje se selló con la proclamación del verdadero Dios, mediante la negativa, tan escandalosa a tomar parte en los cultos paganos; con la proclamación del verdadero camino de la piedad, mediante el cumplimiento de los preceptos, también escandalosos de la Torá; con la proclamación de la verdadera esperanza, mediante la profesión de fe en la misión de Israel, incluso en las épocas sombrías, de la inmensa mayoría de los judíos de la diáspora.

HARALD HEGERMANN

VII

FILOSOFIA

BIBLIOGRAFIA

SOBRE I: LA FILOSOFIA EN EL MUNDO HELENISTICO:

Relaciones bibliográficas completas en Überweg-Praechter (cf. *infra)* y en G. A. de Brie (ed.), *Bibliographia Philosophica 1934-1945* I (Utrecht-Bruselas 1950); bibliografía corriente en J. Marouzeau, «L'année philologique» (desde 1924); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III (Leipzig 1902, ^{4}1909); F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I (12 ed. por K. Praechter; Berlín 1926); J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums* (Hdb. d. Philos.; Munich 1931); E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum* (SAH; 1934-1935, 2); íd., *Platonismus und christliche Philosophie* (Zurich 1960); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II (Munich ^{2}1961) 249-268; C. J. de Vogel, *Greek Philosophy. A Collection of Texts... III. The Hellenistic-Roman Period* (Leiden ^{2}1964); O. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Berna 1959); G. Boas, *Rationalism in Greek Philosophy* (Baltimore 1961).

SOBRE II: EPICURO:

Textos de Epicuro: H. Usener, *Epicurea* (Leipzig 1887), fundamental; P. von der Mühll, *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae* (Leipzig 1922); C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains* (Oxford 1926), con traducción; A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum scripta Herculanensibus papyris servata* (Berlín 1928); C. Diano, *Epicuri Ethica* (Florencia 1946); G. Arrighetti, *Epicuro, Opere* (Turín 1960); A. Grilli, *Diogenis Oenoandensis fragmenta* (Milán 1960). Traducciones: *Das Leben und die Lehre Epikurs* (= Diogenes Laertios Buch 10, trad. por A. Kochalsky; Leipzig 1914); *Epikur, Von der Überwindung der Furcht,* trad. por O. Gigon (Zurich 1949); *Epikur, Philosophie der Freude,* trad. por J. Mewaldt (Stuttgart 1949).

Exposiciones doctrinales: E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike* (Leipzig ^{3}1950) 136-152; J. Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurs* (Halle 1927); A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux* (París 1946); N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneápolis 1954); íd., *St. Paul and Epicurus* (Minneápolis 1956), unilateral; G. Luck, *Epikur und seine Götter:* «Gymnasium» 67 (1960) 308-315; W. Schmid, RAC 5 (1962) 681-819; K. Kleve, *Gnosis theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* (Oslo 1963).

SOBRE III: LA ESTOA:

Textos de la Estoa: *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF), collegit I. ab Arnim, 1-3 (Leipzig 1903-1905), índice de M. Adler (1924); M. van Straaten (ed.), *Panaetii*

Rhosii fragmenta (Leiden ³1962). Traducciones: M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios* (Zurich 1950); O. Hense (ed.), *Musonius Rufus* (Leipzig 1905); H. Schenkl (rec.), *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae* (Leipzig 1916); *Epiktet, Teles und Musonius: Wege zu glückseligen Leben,* trad. por W. Cappelle (Zurich 1948); A. S. L. Farquharson (ed.), *Marcus Aurelius* 1-2 (Oxford 1944) (con comentario); con traducción de W. Theiler (Zurich 1951); en alemán por A. Mauersberger (Leipzig 1954); E. Hermes (ed.), *L. Annaeus Seneca, Dialogi* (Leipzig 1905); C. Hosius (ed.), *De beneficiis und De clementia* (Leipzig 1900); A. Gercke (ed.), *Naturales quaestiones* (Leipzig 1907); ed. por E. Oltramare (París 1930); A. Beltrami (ed.), *Epistulae morales* (Roma ²1949); F. Leo (ed.), *Tragoediae* 1-2 (Berlín 1878-1879); ed. por L. Herrmann, 1-2 (París 1924-1926); Séneca, *Obras completas,* trad. de Lorenzo Riber (Aguilar, Madrid), excelente.

Exposiciones doctrinales: A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa* (Berlín 1892); K. Reinhardt, *Poseidonios* (Munich 1921); íd., *Kosmos und Sympathie* (Munich 1926); íd., *Poseidonios,* en Pauly-Wissowa, RE XXII, 558-826; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlín 1930); E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie* (Stuttgart 1929); E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa* (Berlín 1932); O. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933); O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik* (Berlín 1933); M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (AGG 3. F 26; Gotinga 1940); íd., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* 1-2 (Gotinga ²1954-1955); S. Sambursky, *Physics of the Stoics* (Londres 1959); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit:* BhTh 26 (Tubinga 1959) 225-270; B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley ²1961); M. Spanneut, *Epiktet:* RAC 5 (1962) 599-681.

SOBRE IV: PLATONISMO Y PITAGORISMO:

Textos del platonismo: R. Heinze, *Xenokrates* (Leipzig 1892); *Albinos (Alkinoos), Didaskalikos,* en C. F. Hermann (ed.), *Platonis dialogi* 6, 152-189; ed. por P. Louis (París 1945); Apuleyo, *De philosophia libri,* ed. por P. Thomas (Leipzig 1908); Plutarco, *Moralia,* ed. por M. Pohlenz y otros (Leipzig 1925ss); Plotino, *Opera,* ed. por P. Henry y H.-R. Schwyzer, 1-2 (Leiden 1951-1959), Enn. 1-5; Plotino, trad. alemana de R. Harder, 1-5 (Hamburgo 1956-1965).

Exposiciones doctrinales: W. Theiler (cf. ad III); E. Hoffmann (cf. ad I); H. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandreia:* «Hermes» 79 (1944) 25-39; íd., *Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre:* «Hermes» 82 (1954) 331-342; íd., RGG³ IV, 1427-1430; RGG³ V, 407-415, 418-420; H. Almquist, *Plutarch und das Neue Testament* (Upsala 1946); Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (La Haya ²1960); C. J. de Vogel, *À la recherche des étapes précises entre Platon et le Néoplatonisme:* «Mnemosyne» ser. IV, 7 (1954) 111-122; H.-R. Schwyzer, *Plotinos,* en Pauly-Wissowa, RE XXI, 471-592; K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia,* en Pauly-Wissowa, RE XXI, 636-962; Foundation Hardt, «Entretiens sur l'antiquité classique» 3 (1955) *(Recherches sur la tradition platonicienne)* y 5 (1960) *(Les sources de Plotin);* K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963).

Pitagóricos: L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano* (Turín 1955); J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (París 1956); H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Acta academiae Aboensis, Humaniora 24, 3; Åbo 1961); W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica:* «Philologus» 105 (1961) 16-43, 226-246; H. Dörrie, *Pythagoreismus (Nachklassisch),* en Pauly-Wissowa, RE XXIV, 268-277.

PUBLICACIONES RECIENTES:

G. E. Müller, *Wie lebt man sinnvoll in einer sinnlosen Welt? Der Begriff der Verzweiflung in der hellenistisch-römischen Ethik:* «Annuaire de la Société Suisse de Philosophie» 21 (1961) 111-156; A. Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung*

in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (Gotinga 1962); íd., *Der Kanon der zwei Tugenden* (Colonia-Opladen 1968); K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründigung der Wissenschaften in der platonischen Schule* (Stuttgart 1963); H. J. Kraemer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam 1964); M. Pohlenz, *Die Stoa,* 3.ª ed. completada con indicaciones bibliográficas por H. Dörrie (Gotinga 1964); F. Wehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens* (Zurich 1964); H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge 1965); H. Cherniss, *Die ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung* (Heidelberg 1966); W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlín 1966); L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, Mass. 1966); O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh 1966); *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* seleccionados y editados por H. Thesslef (Acta Academiae Aboensis, ser. A, vol. 30, n.° 1; Åbo 1965).

I. LA FILOSOFIA EN EL MUNDO HELENISTICO

La filosofía helenística heredó el rico patrimonio de los esfuerzos filosóficos anteriores a los griegos, recibiendo con él los planteamientos de los problemas y sus diversos ensayos de solución. Su historia posterior se caracteriza por la gradual transformación y la progresiva aceptación de la filosofía platónica, que al final de la Antigüedad habían absorbido ya las demás corrientes filosóficas. No obstante, en un principio las escuelas filosóficas helenísticas, a diferencia de Platón, no tuvieron ningún inconveniente en acudir a otros discípulos de Sócrates y hasta a la propia filosofía jónica de la naturaleza. Pero no lo hicieron indiscriminadamente, sino teniendo en cuenta las críticas de Platón y de Aristóteles a dichos pensadores. No se mantuvo —y esto vale también para todas las formas posplatónicas del platonismo— la estricta separación ontológica y epistemológica entre el mundo fenoménico y el mundo de las ideas, como el único verdadero e inmutable y sólo accesible al pensamiento, y entre el Dios supratrascendente (= la idea del bien) que, al modo en que expande el sol la luz, hace participar en el ser a todo lo fenoménico. Esta separación fue reemplazada por una necesidad acuciante de *unidad* en el mundo, en la realidad, en el *universo,* cuya esencia, origen y principio ordenador ocupó desde siempre el punto central de la problemática filosófica. La filosofía helenística tuvo, por tanto, que esforzarse por concebir desde *un enfoque unitario* la esencia del mundo, el origen y la finalidad del devenir y, al propio tiempo, el sentido de la existencia del hombre. La Estoa y Epicuro, cada uno a su manera, trataron de alcanzar esta meta con un método puramente racional y volvieron al *sensualismo,* por estimar que el pensamiento especulativo no conducía a la evidencia; se hizo frente al relativismo y al problema del engaño de los sentidos, con la búsqueda de un criterio del conocimiento. Pero fue sobre todo la *ética* la parte de la filosofía que se hubo de cimentar sobre una nueva base si se quería dar validez al axioma revolucionario de Sócrates de que el hombre es

capaz de conocer el bien y de obrar bien y, por tanto, de ser feliz (εὐδαίμων). El haber replanteado el problema de la esencia y del destino del hombre en el mundo y el haberle dado una respuesta constituye uno de los logros permanentes de la filosofía helenística. Característica de ella es también la aspiración a la *certeza* en el conocimiento y en la acción, el afán de hallar un principio unitario para la actividad teorética y práctica del ser humano. Esto condujo a la constitución de sistemas dogmáticos cerrados, formulables en términos exactos y susceptibles, al propio tiempo, de exponerse de una manera comprensible para todos. A los conocimientos filosóficos, una vez adquiridos —y esto representa también un desviarse del genuino método platónico de filosofar—, se les podía reducir a fórmulas, lógicamente comprobadas, que recababan para sí validez absoluta. Con ello se ofreció la posibilidad de popularizar la filosofía, de una «misión» filosófica. La convicción fundamental y el auténtico quehacer del filósofo continuó siendo el vislumbrar el verdadero ser de las cosas, lo que significaba verlas de manera totalmente distinta a como las veía «la gente» (οἱ πολλοί) [1]; pero las filosofías helenísticas estaban dispuestas de antemano a convertirse en una *Weltanschauung* (una cosmovisión), válida para todos los dispuestos a preguntarse por el sentido de su existencia. El dogmatismo, empero, comportaba el retroceso de la investigación científica, un menester siempre urgente. Esta se convirtió en exclusiva tarea de la escuela de Aristóteles [2] y de los especialistas, conformándose en general los filósofos con sistematizar sus resultados en cuanto eran útiles para aclarar el mundo como totalidad y sus fenómenos singulares. Por lo demás, como reacción contra el dogmatismo, entró en liza un escepticismo radical, al que sucumbió también por cierto tiempo la Academia platónica.

Pero no sólo fueron los problemas de épocas pasadas o el desarrollo inmanente del pensar filosófico las condicionantes del modo de ser de la filosofía helenística. Toda gran filosofía presupone la insatisfacción con los resultados del pensar conseguidos hasta el momento, pero también presupone el acicate de la problemática y la temática nuevas que nacen de la realidad social y política. Desde este punto de vista, la filosofía helenística debe entenderse también como expresión del espíritu de su época. Con la hegemonía macedónica y la incorporación del Oriente a un gran Imperio de cuño griego, la grecidad experimentó a partir del siglo IV una fuerte conmoción política y cultural. La decadencia de la *polis* como marco vital de sus ciudadanos, como escenario de las manifestaciones políticas, económicas, sociales, espirituales y religiosas de la vida de los griegos supuso el derrumbamiento de todo un mundo. La sociedad cerrada, que todavía constituía para Aristóteles el fundamento del filosofar, fue reemplazada por la amplia territorialidad de las monarquías helenísticas, donde no podía darse nada parecido a un sentimiento de Estado, por la

[1] Así, por ejemplo, todavía Epicuro, fr. 187.
[2] F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar,* fasc. 10 (Basilea 1944-1959).

economía mundial, por el abigarramiento étnico de las nuevas grandes ciudades y por el aislamiento del individuo. Las conmociones históricas de repercusión mundial producidas por las luchas de los diadocos pusieron de manifiesto la inseguridad del hombre. Más poderosos que los antiguos dioses de la *polis,* desarraigados de su suelo, se mostraron la *Tyche,* el destino caprichoso, la casualidad, el éxito [3]. Si el hombre no quería convertirse en juguete de fuerzas incalculables, tenía que concebir de nuevo su posición en un mundo donde se hallaba instalado sin el respaldo de las antiguas tradiciones, y reinterpretar a la vez ese mundo para poder afirmarse. Esta manera nueva de sobreponerse al mundo y a la existencia no se buscó primariamente en el auge de las fuerzas religiosas, sino en una concienciación filosófica nueva. Su efecto fue tan profundo como extenso. Las escuelas filosóficas pasaron a ser comunidades ideológicas que les daban a sus miembros el sentimiento de su íntima vinculación con los hombres de la misma mentalidad; la filosofía se convirtió para un sinfín de personas en base y ayuda de la vida. Los cínicos, los estoicos, los epicúreos, los escépticos y los académicos estaban de acuerdo en que la filosofía debía mantenerse sobre todo en la vida práctica. La cuestión de cómo puede el hombre cumplir su destino y afrontar las tormentas de la vida con serenidad, dicho en términos griegos, como se pueden conseguir y conservar la ἀρετή y la εὐδαιμονία, exigía no sólo profundizar en sus aspectos teóricos, sino tener también modelos vivos. Lograr resultados *prácticos* fue sobre todo la aspiración de los cínicos, de Diógenes «el Perro» (ὁ κύων) y sus discípulos, que reaparecieron a comienzos de la época imperial; aquellos extraños santones, que como predicadores itinerantes, sin patria y sin bienes, se proponían mostrar en cierto modo la posibilidad de reducir al hombre a su pura existencia, sin convencionalismos ni cultura, sin ataduras ni seguridades. Su moral, tan fácil de entender, de que la ausencia de necesidades hace al hombre libre y justo, los convertía en amonestadores incómodos; pero, a pesar de ello, los cínicos les abrieron el camino a los estoicos, con quienes se aliaron, al difundir entre las masas el repertorio fundamental de los pensamientos de la ética popular.

Lo más importante y rico en consecuencias fue el decisivo *giro hacia la intimidad,* hacia la mismidad, hacia el yo del hombre, que realizó la filosofía cuando la libertad griega llegó a su fin. La libertad, la paz, la felicidad se convirtieron por completo y exclusivamente en valores íntimos, en valores del alma. No había para el hombre otra posibilidad ni cometido más alto que el de retraerse a su ser, que el de disciplinar su vida moral y espiritual y aprehender el sentido del «todo» desde esta posición segura donde no cabe extraviarse. El yo es «autárquico» y susceptible de perfeccionamiento: tal era el punto de arranque de toda parenesis filosófica. El filósofo pasó a ser un médico del alma, un acontecimiento de inusitada importancia para la sociedad helenístico-romana, con

[3] En muchas ciudades de Oriente de nueva fundación —por ejemplo, en Antioquía— Tyche se convirtió en divinidad de la polis.

sus lacras sociales, morales y espirituales. De esta época arrancan el cuidado del alma, la meditación y la autoeducación [4]. Preciosos testimonios del talante y de la forma de semejante terapia anímica son las anotaciones del emperador Marco Aurelio, las disertaciones de Epicteto, las cartas de Séneca y muchos escritos de Plutarco. Menos conocido, por lo general, es el hecho de que Epicuro fue un consejero adecuado y comprensivo para las necesidades del alma y que en su escuela se atribuyó un gran valor a las pruebas de uno mismo y a la confesión [5].

Al situarse, empero, en el yo del hombre, en su alma, el firme asidero del que siempre se podía estar seguro, era natural que se buscase también en el alma el absoluto, que se pusiera el *alma* en estrecha conexión con *Dios* y se la declarase parte de la divinidad. De hecho, está la antropología muy estrechamente asociada a la teología en la filosofía helenística. Para los estoicos, el logos, como razón cósmica, está a la vez inmerso en el alma del hombre, de suerte que cualquiera lleva en sí, como don inapreciable, una parte de la divinidad [6]. Los neopitagóricos exhortaban a sumergirse en la parte más íntima del ser del alma, que correspondía a la primitiva unidad con lo divino. El platonismo puso en el asemejarse a Dios, la ὁμοίωσις θεῷ [7], en el regreso del alma a su origen, la meta de la vida. Pero también desempeña su papel en Epicuro la ὁμοίωσις θεῷ: la forma de vida más apropiada para el sabio y la felicidad más pura reside en la contemplación y en la imitación de los dioses, sedentes en sus tronos entre los mundos con una tranquilidad sublime [8]. Desde diversos puntos de partida la filosofía helenística perfeccionó la imagen filosófica de Dios, dándole la forma que habría de convertirse en patrimonio común de todos los hombres cultos en la Antigüedad tardía, ya se autotitularan cristianos o platónicos. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios son en su origen filosofemas de la época helenística. Se le quitó toda base a la mitología y a la religión cultual de los griegos, y no ya entre los hombres cultos, sin que en nada cambiara la situación los solícitos esfuerzos de los estoicos por salvar para su sistema, mediante la alegoresis, el mundo de los dioses homéricos; de nada valió su lealtad a los cultos tradicionales ni la de los epicúreos, ni el intento del platonismo de ordenar jerárquicamente a los dioses de las creencias populares. La filosofía, y por tal se iba entendiendo progresivamente en la época imperial un platonismo con un mayor o menor matiz estoico o un estoicismo platonizante, se convirtió para los sectores cultos en una auténtica religión o, al menos, en un sustituto de la religión. La cuestión central de la relación del uno —Dios

[4] P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (Munich 1954).

[5] En Filodemo, Περὶ παρρησίας (ed. Olivieri 1914), se ha querido ver un manual para la cura de almas; cf. P. Rabbow, *op. cit.* (cf. nota 4) 269s; W. Schmid, RAC V, 740ss.

[6] Cf., por ejemplo, Epicteto, *Diss.* I 9; II 8.

[7] Platón, *Theaet.* 176b; *Resp.* 613a; *Leg.* 716. Cf. H. Dörrie, «Hermes» 79 (1944) 32; H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ (Friburgo 1952).

[8] Cf. W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs:* «Rhein. Muss.» 94 (1951) 97-156, esp. 127ss.

o el cosmos— con la multiplicidad determinó también el anhelo religioso de retornar a la fuente primera divina desde la actual separación. De esta manera se convirtió la mística con Plotino en la culminación de todo el conocimiento filosófico. Pero también les fue posible a los neopitagóricos y platónicos, y en parte también a los estoicos, fundir en sus sistemas las formas más primitivas de la nueva religiosidad: la teurgia, la magia, la mántica y la astrología [9].

En el intento que sigue de describir las concepciones del mundo de los diversos sistemas filosóficos se comienza por Epicuro. Su doctrina, acogida y transmitida durante siglos como un mensaje de salvación, feneció definitivamente: estigmatizada como atea por cristianos y paganos, no fue incluida en el sincretismo filosófico de la Antigüedad tardía ni se estimó debidamente hasta el Renacimiento.

[9] Cf. *supra*, pp. 91ss; J. Vogt, *Zur Religiosität der Christenverfolger im Römischen Reich* (SAH I; Heidelberg 1962).

Epicuro de Samoa (248-270) fundó en Atenas, el 306-307, su escuela, a la que se suele designar también como comunidad o secta, y no sin razón, porque fue una comunidad de vida basada en un íntimo culto a la amistad, y lo siguió siendo después al difundirse por el mundo griego y romano siempre en pequeños círculos de amigos. Fundada como asociación cultual (como las escuelas de Platón y Aristóteles), celebraba fiestas comunitarias, especialmente el natalicio del fundador, con ágapes y banquetes conmemorativos y ceremonias de culto. A Epicuro se le veneró de una manera casi religiosa como liberador de las ataduras de la religión, así como de las ilusiones y temores. Se llegó incluso a gestos espontáneos como el del homenaje de Colotes [10], que cayó a los pies del maestro durante una disertación suya, a lo que replicó Epicuro haciendo lo mismo, para subrayar así la divinidad venerable de quien ha llegado al conocimiento de la verdad. Sus partidarios lo tenían por Soter [11]. Lucrecio [12], su apóstol romano, le alaba entusiásticamente (I 62-79 [13]; III 1-30; V 7ss). El propio Epicuro fue quien les dio a sus discípulos el mandamiento de *sic fac omnia tamquam spectet Epicurus* [14]. Resonancias claras del lenguaje de los misterios se encuentran en él y en sus discípulos [15]. Sus sentencias y sus escritos gozaban de autoridad indiscutible y sus adeptos se aprendían de memoria, a la manera de un catecismo, una colección de cuarenta máximas (Κύριαι δόξαι), tal vez compuestas por él mismo.

De hecho, fue Epicuro uno de los grandes representantes de la «ilustración» en la Antigüedad, y no en un sentido trivial. Consideraba que su verdadera misión era la de liberar al hombre para sí mismo, y con su vida dio un ejemplo, muy admirado, de libertad genuina, de nobleza y buen humor. El hombre debe liberarse del temor al futuro, al destino, al dominio de potencias numinosas, de sus anhelos sin límite, de todo, en suma, lo que le impida gozar de la felicidad del momento y de la propia existencia. Una vez que el hombre se percata de que ha nacido por azar en un mundo sin dioses, carente de finalidad, y de que no se debe temer a la muerte, pues la disolución en la insensibilidad «no nos atañe en nada», se encuentra por vez primera auténticamente libre para su cometido: transformar el lapso entre su nacimiento y la muerte, el único que le pertenece, en una vida armoniosa e intensa. Del conocimiento de la fuga-

[10] Plutarco, *Col.* 17 = Epicuro, fr. 141.

[11] Filodemo, *Pap. Herc.* 346, col. 4, 19: ὑμνεῖν καὶ τὸν σωτῆρα τὸν ἡμέτερον; W. Dittenberger, *Sylloge* 834, 21.

[12] Edición de H. Diels (con traducción), 1-2 (Berlín 1923-1924); J. Martin (Leipzig ³1957); comentarios de C. Giussani, 1-3 (Turín 1896-1898); de C. Bailey, 1-3 (Oxford 1947-1950).

[13] Para el motivo del titán 1, 70ss, cf. el viaje celestial en Dionisio de Alejandría, en Eusebio, *Praep. ev.* XIV 27, 8s = fr. 364 (Usener).

[14] Fr. 211 en Séneca, *Ep.* 25, 5.

[15] Cf., por ejemplo, Metrodoro, fr. 38 Körte en Plutarco, *Col.* 17.

cidad y de la contingencia de la existencia se desprende la obligación de aprovecharse de esa oportunidad. Después de la muerte no hay retorno, ni renacimiento, ni recompensa, ni castigo; no existe en absoluto ninguna instancia superior que nos ayude o se nos oponga hostilmente. Lo único que existe es la materia, concebida al modo democriteo como compuesta de átomos, y el incesante movimiento de éstos en el espacio vacío. De los átomos y de su movimiento se origina (no sin cierto quebrantamiento del determinismo mecanicista mantenido estrictamente en otras partes) el universo, sin arreglo a un plan preconcebido y sin finalidad, o mejor dicho, una multiplicidad innumerable de universos. La esencia del hombre se la definen también a Epicuro la explicación de la naturaleza tomada de Demócrito y cierto sensualismo un tanto ingenuo. El alma es una combinación de los átomos más finos, está ligada al cuerpo y se descompone de nuevo en átomos con la muerte. Lo que le es conveniente al hombre se deduce de los condicionamientos materiales de su existencia. Desde su nacimiento les han sido dadas por la percepción sensible a todos los seres vivos dos experiencias primordiales: el placer como algo que se persigue y el dolor como algo que se evita; ambas se postulan valientemente como criterios valorativos del obrar humano. Evidentemente, también aquí ha seguido Epicuro la pauta marcada por sus predecesores, el discípulo de Sócrates, Aristipo de Cirene [16] y otros.

Pero Epicuro hizo algo más que construir un sistema sin fisuras. El placer (ἡδονή) como meta de la vida no es para él esa satisfacción pasajera que dan los placeres aparentes, a los que sigue por necesidad el disgusto; la verdadera ἡδονή está caracterizada por la ἀλυπία, es decir, la ausencia de cualquier disgusto, y consiste en un sentimiento de felicidad profundo, en la tranquilidad confortadora del alma (ἀταραξία, γαλήνη). Sólo la podemos alcanzar cuando sabemos transformar el placer momentáneo en posesión permanente, gracias al recuerdo y la esperanza y cuando sabemos ponderar también con sobriedad el placer y el dolor, es decir, cuando en lo uno y en lo otro introducimos conscientemente el pensamiento. El gozo supremo de la vida es la meditación filosófica, según confiesa Epicuro de sí mismo. La proyección ideal del sabio, que ha desistido de intervenir activamente en el curso de los acontecimientos del mundo (de acuerdo con la consigna del λάθε βιώσας «vive ocultamente») y disfruta la felicidad de la θεωρία, son los dioses de Epicuro, que llevan en los espacios intermedios de los mundos (metacosmos, intermundos) una vida eterna puramente contemplativa, lo que provocaba dificultades no pequeñas para el sistema del filósofo. Característica de Epicuro es, por ejemplo, su sentencia (fr. 469): «Demos gracias a la benévola naturaleza [17], que puso fácilmente a nuestro alcance lo necesario y no hizo, en cambio, necesario lo difícil de alcanzar». Su doctrina, con su valerosa y serena religiosidad de este mundo, es tal vez la más griega de las filoso-

[16] E. Mannebach (ed.), *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta* (Leiden 1961).

[17] El hacer de Φύσις una hipóstasis comienza ya en Aristóteles y es habitual en la filosofía helenística; el proceso prosigue en el uso moderno de «naturaleza».

fías helenísticas. Hasta el siglo IV d. C. se creyó en ella y se continuó enseñando en su prístina pureza, lo que ya de por sí constituye un fenómeno dentro de la historia del espíritu. No pudo, empero, desencadenar jamás un movimiento de masas y resultó incompatible con el espíritu religioso de finales de la Antigüedad. Antes de los ataques de los Padres de la Iglesia, sus rivales paganos le habían asestado ya el golpe mortal.

III. LA ESTOA

Poco después de que Epicuro se instalara en Atenas, fundó allí también la segunda escuela filosófica nueva de la época helenística un extranjero, Zenón (333-262), oriundo de la ciudad de Citium (Chipre), habitada por griegos y fenicios. Sus discípulos se denominaron a sí mismos por el nombre de su maestro, pero pronto se le dio a la escuela el nombre del recinto que había alquilado en la *stoa poikile* en el ágora. El sistema estoico no es sólo una de las construcciones del pensamiento más completas e imponentes dentro de la historia de la filosofía, sino que encarna sin más una de las posibilidades que se le ofrecen al hombre de superar la inseguridad de la existencia con el pensamiento mediante la decisión consciente de afirmarse en el mundo y de buscar un acceso al absoluto. Con su valiente esquema influyó la Estoa poderosamente en el mundo helenístico y cooperó a conformar la manera de ser de los romanos. Transmitió el cuerpo de su doctrina hasta el fin de la Antigüedad, experimentando sin cesar transformaciones profundas y afirmándose frente a las objeciones de sus rivales. Pero sobre todo logró mantenerse como ayuda vital y como norma ética para innumerables hombres de toda época. A través del platonismo, y junto a él, influyó poderosísimamente en el cristianismo que se estaba desarrollando y pretendía explicarse a sí mismo con la ayuda de la filosofía. La acción de la Estoa no residió tanto en la transmisión de un repertorio de asertos filosóficos y científicos, de nociones o de categorías, como en la formación de una determinada imagen del hombre y de un estilo de vida inconfundible. La unidad entre el conocimiento y la acción, mantenida siempre en ella con firmeza, le ha granjeado partidarios y admiradores hasta la época moderna.

La historia de la escuela estoica, que duró más de cinco siglos, está caracterizada por la multiplicidad dentro de la unidad. Un hombre genial y con dotes artísticas como Posidonio, absorto en las múltiples manifestaciones del logos en el mundo y en la vida del hombre, que oteaba verdades fuera también de los muros de la escuela y buscaba enseñanzas especialmente en Platón y en Aristóteles, es radicalmente distinto de un Crisipo, dialéctico sobrio y sistemático; el emperador Marco Aurelio encarna un tipo de estoico muy distinto del de su predecesor, el esclavo Epicteto. También en su contenido doctrinal experimentó la Estoa transformaciones fundamentales desde Zenón a Crisipo, el nuevo fundador, después con Panecio y Posidonio y finalmente en la fase postrera de la época imperial. A menudo sólo podemos captar dichas modificaciones, alteraciones y diferencias en fórmulas hechas, en definiciones y divisiones o en breves excerptas doxográficas, debido al estado fragmentario de la tradición sobre la Estoa antigua y media. Unicamente poseemos obras completas de los estoicos de la época imperial; todo lo anterior se ha perdido y tan sólo en una mínima parte se puede recuperar en los manuales doxográficos, en la polémica de los adversarios de la escuela y en las citas de los filósofos posteriores. Esta tarea es especialmente ardua

en el caso de Posidonio, y no se ha resuelto hasta hoy definitivamente, pese a los excelentes trabajos de Karl Reinhardt.

Zenón se propuso la tarea de ofrecer una manera de interpretar y de superar al mundo, buscando en este mismo mundo y no en lo trascendente aquello que le daba su interna coherencia. Y eso lo encontró no en los principios mecanicistas de los atomistas, sino en un principio que servía de guía para interpretar no sólo el universo, sino también la esencia y el destino del hombre. Este principio, de carácter epistemológico, ontológico y ético, lo halló en el logos. Con el axioma de que lo que le hace ser al hombre propiamente tal es el mismo logos, operante en el mundo y en la totalidad del ser como la causa primera divina, se ofrecía la posibilidad fundamental de dejar de considerar a Dios como algo totalmente distinto del mundo e inaccesible al conocimiento humano y descubrir la conexión, llena de sentido, existente entre Dios, el hombre y el mundo en su afinidad esencial, así como la de dar un nuevo fundamento a la responsabilidad del hombre en el mundo. Con ello se ayudó al triunfo del monismo y al de una interpretación positiva y unitaria del universo.

El quehacer de la filosofía consistía en seguir al logos en todas sus manifestaciones. En efecto, ya de antemano en la noción de λόγος se daba la connotación de una regularidad peculiar: evidentemente, la capacidad humana de «reunir» (λέγειν) las impresiones y representaciones, ordenándolas y «enunciándolas» (λέγειν), estaba sometida a ciertas reglas que debían de tener su fundamento tanto en la realidad como en el «pensamiento» (λόγος). El hombre podía confiarse a la dirección del logos en la discusión en común (διαλέγεσθαι) según Platón. La idea de que tanto en el hombre como fuera de él rige el mismo logos no era ciertamente nueva: la Estoa se la debe a Heráclito, que investigó la estructura del pensamiento humano y la encontró en la realidad. Al aceptar esto, Zenón se hizo, en principio, con una base metodal, que elevó después a la categoría de ley del comportamiento humano. Sólo el logos convertía en una unidad llena de sentido el universo, con la enmarañada multiplicidad de seres, ya que el logos era la unidad de la que había surgido dicha multiplicidad, y sólo él también convertía al hombre, cuyo interior sería en otro caso mera palestra de todas las tendencias y representaciones posibles, en un todo ordenado, provisto de una finalidad y actuante en consonancia con la razón cósmica.

De acuerdo con esto, se dividió la filosofía —por lo demás según un antiguo esquema— en *lógica* (incluyendo la teoría del conocimiento), *física* y *ética*. Todos y cada uno de estos ámbitos era importante para el sistema: la totalidad de éste, decían los estoicos, semeja un huerto con árboles (ésta es la física, es decir, la teoría de los seres y del cosmos, la ontología y teología), con frutos (= la ética) y una valla protectora (= la lógica). Posidonio, que por todas partes veía vida orgánica, prefería comparar la filosofía con un ser vivo. La lógica deparaba la osamenta y los tendones; la física, la sangre y la carne, y la ética, el alma animadora (SVF II 38).

En las exposiciones de la lógica se ponía el centro de gravitación en la dialéctica, la teoría de las leyes del pensamiento y del lenguaje; en

efecto, la totalidad del sistema debía construirse sobre conclusiones absolutamente seguras y su formulación lingüística debía ser inequívoca. En la noción de λόγος estaba implícita ya la vertiente del lenguaje. Los estoicos hicieron importantes aportaciones al análisis de la lengua y al desarrollo de la gramática científica. La lengua, en su calidad de signo físico (σημαῖνον) de un contenido mental (σημαινόμενον), es el vehículo necesario del pensamiento; es una creación consciente, pero no arbitraria, del logos. Asimismo, la lógica formal (en el sentido moderno) debe a la Estoa, según se ha vuelto a reconocer recientemente, un enriquecimiento esencial gracias a su lógica de la enunciación, que se desarrolló con completa independencia paralelamente a la lógica aristotélica de la predicación.

La teoría del conocimiento estoica es sensualista, como la de Epicuro. La percepción sensorial conduce al conocimiento de la realidad, pero este camino sólo lo ve accesible al hombre mediante la intervención del logos. La percepción singular, un proceso puramente fisiológico, debe serle transmitida en primer lugar al órgano rector del alma, el ἡγεμονικόν, como una imagen clara del alma (φαντασία); sólo con el previo «consenso» (συγκατάθεσις) del logos adquiere validez y carácter normativo para el conocimiento y la acción. El lector de Epicteto sabe cuán importante es para él la correcta χρῆσις τῶν φαντασιῶν para fundamentar la libertad moral del hombre: el hombre puede y debe controlar sus representaciones y tendencias con la razón, y sólo así puede adquirir una imagen correcta de la totalidad del mundo y de su propio cometido. El criterio determinante de la verdad para el «consenso» del logos es, en la formulación de Crisipo, la καταληπτική φαντασία, es decir, la representación procedente de un objeto real de manera adecuada e inconfundible que posibilita una aprehensión (κατάληψις) del objeto de acuerdo con su realidad. Las representaciones se conservan en el *hegemonikon* y constituyen en su totalidad al tesoro de experiencias del hombre; a partir de ellas se forman las nociones (ἔννοιαι) y las categorías, de suerte que el logos puede ser designado sin más como «una colección de nociones». En resumen, el logos se va formando progresivamente con el desarrollo del niño, según se va llenando de nociones la *tabula rasa* del principio.

La formación de nociones de valor ético se explica de manera semejante. El hombre, como todo ser vivo, tiene desde su nacimiento la tendencia natural a conservar y desarrollar su propio ser «apropiándose» (la llamada οἰκείωσις) de todo lo que fomenta dicho ser; cuanto mayor se vaya haciendo su conocimiento de que su verdadero ser está determinado por la razón, con tanta mayor decisión aspirará a los valores morales que fomentan su desarrollo [18]. Para la filosofía de comienzos del período helenístico es algo característico ese esfuerzo de dar una fundamentación racional a los postulados éticos. Resumiendo: en el proceso del conocimiento tiene el logos el cometido, de decisiva importancia, de ordenar la masa de las percepciones sensoriales, que, procedentes de la realidad, im-

[18] Cf. Séneca, *Ep.* 120; Cicerón, *De fin.* III 33.

presionan al hombre, «poniendo cada una en su lugar» para poder dominarlas.

Ahora bien, si el logos puede realizar eso, es precisamente porque rige como tal la realidad entera y asigna a todos los seres el puesto que les corresponde en el cosmos de acuerdo con su naturaleza, elevando así a una unidad llena de sentido la multiplicidad del ser. La física estoica lo demuestra a cada paso. Según la concepción estoica, todo ser es corpóreo, ya como principio «pasivo» (la materia), ya como principio «activo» (la *physis* = «fuego que da configuración artística y procede metódicamente a la creación»[19] = logos = Dios = Zeus). A partir de la unidad del ser primigenio, el logos ha creado todas las cosas singulares, tomando la materia (ὕλη) como substrato (ὑποκείμενον) cualidad (ποιόν); en principio, las cualidades primordiales de los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra, que pueden transformarse unas en otras. El soporte material del logos es el fuego, como principio calorífico y creador de vida, que como «aliento» *(pneuma)* conserva la vida terrena y «pervade la totalidad del cosmos» (SVF II 439ss). El mundo es un cosmos bien ordenado, continuo y unitario, un organismo determinado por el logos (ζῷον λογικόν: SVF I 111ss; II 636ss), que como sustancia es eterno, pero como producto del logos está sometido a corrupción, al igual que todo lo nacido: tras un período universal, la ordenación cósmica se disuelve en la sustancia primigenia ígnea (ἐκπύρωσις), para ser de nuevo creada por el logos creador, que opera en todas las partes de la materia con sus fuerzas germinales, los σπερματικοὶ λόγοι, con una regularidad inquebrantable, exactamente del mismo modo que antes. Por lo demás, la actual ordenación del cosmos es la mejor de todas las imaginables, como obra que es de la razón cósmica perfecta. El punto doctrinal de la *ekpyrosis,* que produce un efecto un tanto extraño, es abandonado por muchos estoicos posteriores. La razón cósmica rige en todas las partes del mundo y, en calidad de alma universal, confiere esencia y existencia a todos los seres, incluso a la materia más baja y odiosa[20]. El logos estoico es la quinta esencia de lo espiritual, racional y divino, pero se encuentra ligado tanto en el cosmos como en el hombre a una sustancia material aunque finísima (el fuego, el *pneuma*). La Estoa mantuvo de una manera consecuente consigo misma el monismo materialista tanto en la explicación del mundo como en la psicología. Entre las consecuencias que gustaban de atacar los adversarios de la escuela y que le hacían cavilar al mismo Séneca[21] figura la teoría de que también las propiedades son corpóreas, pongamos por caso, las virtudes y los procesos anímicos (a saber: como un determinado comportamiento del substrato, es decir, el alma).

El gobierno del logos en el mundo se les presentaba a los estoicos desde un doble aspecto. Por un lado, impera siempre por todas partes

[19] SVF I 171: πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.

[20] Séneca, *Ad Helv.* 8, 3: «Divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus».

[21] Plutarco, *Stoic. rep.* 19; *Comm. not.* 9, 45; Séneca, *Ep.* 113.

la más estricta *causalidad,* así como la regularidad fatal y la necesidad, la εἱμαρμένη, que se define como la estructura interna de la cadena causal ininterrumpida. El problema de compaginar el determinismo estricto con la libertad de la voluntad, que también es un pilar fundamental del sistema ético de la escuela, lo captó Crisipo con toda nitidez y trató de resolverlo estableciendo una separación entre causas primarias (el «consenso» del logos, que es un acto de la libre autodeterminación) y secundarias (la representación que influye sobre nosotros, que se muestra como el último miembro de una serie causal). Posidonio afirmó con especial énfasis la «libertad y autodeterminación del ser racional»[22]. No obstante, la decisión particular del hombre quedaba sometida a la *heimarmene,* al depender de la disposición de su alma, es decir, de la incorruptibilidad o de la corrupción de su logos, así como de su disposición natural y de su educación. El cometido del hombre, empero, era el esforzarse incansablemente por cooperar a la restauración de su logos corrompido: con ello se garantizaba la responsabilidad que le correspondía en sus decisiones y la legitimidad del llamamiento ético. Con la *heimarmene,* es decir, con la regularidad predeterminada de todo acontecer, la Estoa justificó por lo demás todo tipo de mántica. La astrología[23] recurrió a esta noción para darse un aspecto científico. Posidonio, que veía en la totalidad del cosmos un juego vivaz de fuerzas y efectos, no pudo denegar a la astrología un contenido de verdad.

Con todo, la Estoa compagina el determinismo con una marcada manera de pensar *teleológico-antropocéntrica.* En efecto, la regularidad de los acontecimientos cósmicos no es el producto de la fuerza ciega del azar, sino que está ordenada, con vistas al hombre, por la providencia divina (πρόνοια) de una manera bella y conveniente, según se puede colegir. Y no puede ser de otra manera, porque el hombre representa, como ser racional, la forma más elevada de la existencia; Crisipo definía sencillamente al cosmos como «el sistema de los dioses y los hombres y de las cosas que se han producido por mor de ellos» (SVF II 527s). Panecio sobre todo alabó entusiásticamente la belleza y perfección del mundo en su libro *Sobre la providencia*[24]. Panecio había renunciado ciertamente a la creencia de que todo se creó por el hombre, pero no por ello estimaba menos elevada la posición de éste, que, gracias a su parentesco esencial con la razón del mundo, sabe hacer uso de la naturaleza y crearse a la vez algo así como «una segunda naturaleza»[25] en la cultura. Séneca y Epicteto sienten un profundo agradecimiento a la providencia, que le da al hombre sobre todo la fuerza de perseverar en su cometido y de sobreponerse denodadamente a todos los peligros y a todos los obstáculos[26].

La teodicea no fue problema que les diera a los estoicos mucho que cavilar. Las innegables imperfecciones en la ordenación del mundo (en-

[22] Nemesio, p. 121.
[23] Cf. *supra,* p. 97.
[24] Cicerón, *De nat. deor.* II 57s, 98-103, 115-153.
[25] Cicerón, *ibíd.,* 152.
[26] Séneca, *De providentia;* Epicteto, *Diss.* I 6, 30ss; II 16, 13ss y *passim.*

fermedades, catástrofes naturales) eran para ellos epifenómenos inevitables; desde el punto de vista de la lógica, el mal es por necesidad el contrario del bien, y tampoco puede faltar como presupuesto del libre albedrío y de la acción ética. Los males físicos, por lo demás, no son en realidad males, puesto que no pueden rozar el ser interior del hombre. La réplica a las objeciones se hacía siempre sobre la base del referirse al todo y a su sentido profundo [27].

Especialmente fue Posidonio de Apamea (*ca.* 135-50 a. C.) quien con su espíritu de investigador científico y su profunda religiosidad supo completar la explicación estoica del mundo. Universal en sus dotes y en sus intereses como ningún otro estoico, enriqueció la tradición de la escuela, y en general la vida espiritual griega, con un acervo de conocimientos teóricos, cuyo influjo se hizo sentir hasta finales de la Antigüedad. No adelantaba teoría alguna sin cimentarla en sus observaciones personales y sin ponerla en una viva conexión con el todo. El que no se hayan conservado los escritos de sabio como él, tan grande y tan amable, constituye una irreparable pérdida. Aparte de las citas textuales, tan sólo le conocemos por su influjo en sus partidarios y rivales, griegos y romanos, platónicos y cristianos. Reformó fundamentalmente todo el sistema doctrinal estoico. Se muestra esto ya en su nueva definición del objeto de la filosofía. La σοφία es para él «el conocimiento de las cosas divinas y humanas» (hasta aquí la definición tradicional, en la que se encuentra implícita la antigua pretensión de que el sabio sabe todo) «y de sus causas». Con ello se asignaba a la filosofía el campo entero de las ciencias, especialmente el de aquella que se ocupa de los últimos principios del ser. Posidonio jamás se conformó con los fenómenos, sino que indagó siempre sus últimas causas. Suyo es el mérito, por sólo mencionar un ejemplo, de haber descubierto la relación de dependencia de las mareas con la luna [28]. Esta conexión la estimó inmediatamente como un ejemplo de su concepción medular de la *sympatheia,* es decir, de la interacción recíproca que abarca todo el ser y da coherencia al organismo vivo del cosmos. Tanto en lo más pequeño como en lo más grande veía vida y fuerzas en acción, y lo que para la doctrina estoica anterior tan sólo fue una construcción mental, se transformó para él, a fuer de investigador, en imagen intuible. Todo lo que hay en el mundo era una síntesis de espíritu y de materia, y por eso la causa primitiva de la que todo procede tuvo que ser algo más que mera ὕλη (cf. p. 372): dicha causa era el *pneuma,* la fuerza vital divina, la propia divinidad, que carece de forma y es capaz de transformarse infinitamente [29]. Divinos son también los cuerpos celestes, sobre todo el sol, al que dedicó un himno de alabanza [30]; de él recibe todo lo que hay en el cosmos: la fuerza vital, la vida física y la espiritual. Posidonio y su maestro Panecio dieron, lo que tuvo una

[27] SVF II 1168-1186, y Filón, *Sobre la Providencia,* libro 2.
[28] FGrHist 87 F 81-86.
[29] Estobeo, I 34, 26: πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.
[30] Cleomedes, II 154.

excepcional importancia, una nueva base a la antropología estoica, al impugnar con la ayuda de la psicología aristotélica (o platónica) el intelectualismo de la Estoa antigua, que se esforzaba por eliminar la vida emocional e impulsiva; en el hombre, además del logos, hay una parte anímica irracional (la ὁρμή), común al hombre y a los animales, por la que, sin embargo, jamás debe dejarse arrastrar [31]. El alma, según Posidonio, es preexistente, procede del corazón del mundo, del sol, y tras la muerte, asciende de nuevo a su origen, como un *pneuma* sutil, por encima de la región lunar, donde permanece largo tiempo. Esta representación del alma parece ser de origen oriental. El aire está poblado de espíritus (démones) que pueden tener mutuo comercio sin órganos corporales (de esta manera explicaba Posidonio, por ejemplo, el *daimonion* de Sócrates). Hay algo en todo esto que tiene las trazas de ser especulación platonizante; consta, al menos, que el platonismo aceptó gustosamente ideas de Posidonio. Pero Posidonio está muy distante de todo tipo de dualismo, de desvalorizar lo corporal y de las ideas de trascendencia. Esto se muestra también en su ética. El logos ha de ejercer un dominio absoluto sobre los impulsos, pero éstos no deben extirparse, sino ponerse al servicio de la conservación de todo el organismo. De su sumisión al logos procede la paz interior del alma. Posidonio formuló así la meta de la vida: «Una vida en que se atienda a la realidad y al orden del todo y se coopere a la realización de éste según las propias fuerzas, sin dejarse conducir en nada por la parte irracional del alma». Por consiguiente, el destino del hombre no se agota en la contemplación, sino que sólo se puede realizar plenamente participando activamente en la configuración espiritual y material del mundo. La filosofía de Panecio y de Posidonio supo atraerse a la aristocracia romana y despertar sus energías morales hasta bien avanzada la época imperial, pero todavía distaba mucho del espíritu del platonismo tardío. No obstante, contribuyó a preparar el camino para una futura aproximación.

La ética estuvo siempre en el meollo mismo de la filosofía estoica. Su misión era la de señalar el camino conducente a la paz interior y al cumplimiento del quehacer del hombre querido por Dios o por la naturaleza. La sentencia citada de Posidonio no pretendía ser sino una explicación de la antigua formulación de la meta dada por Zenón: ὁμολογουμένως ζῆν. Era menester sobrentender la noción del logos, como si se dijera: «Vive de acuerdo con la dirección del logos». Un discípulo de Zenón, Cleantes (compositor de un célebre himno a Zeus, que es un hermoso testimonio de su religiosidad panteísta), lo completó en ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, lo que perduró como norma. El hecho de que la Estoa entendiera por *physis,* en parte, la verdadera naturaleza racional del hombre, pero, en parte también, la naturaleza animal, con lo cual los valores «de acuerdo con la naturaleza» se podían definir de doble manera, no puede discutirse aquí. Bueno sólo es lo que le hace al hombre bueno, el bien moral como desarrollo del logos conforme a la naturaleza (μόνον τὸ

[31] Panecio en Cicerón, *De off.* I 101.

καλὸν ἀγαθόν: SVF III 29ss). Se consideraba, además, que el bien moral, es decir, la ἀρετή, bastaba para procurar la εὐδαιμονία; ésta no depende de cosas externas que no están en nuestra mano, como el poder, la riqueza o la salud. Panecio y Posidonio atribuían un alto valor a las «primeras cosas conforme a la naturaleza» (el bienestar corporal, la vivacidad de espíritu y cosas semejantes) como elementos de la felicidad; impugnaban, por tanto, la «autarcía» de la virtud.

La Estoa de la época imperial no les siguió ni en este punto ni en la psicología, retornando a ese rigorismo original al que debió en todo tiempo la filosofía estoica su enorme impacto. Fue sobre todo Epicteto el que trazó una neta línea de separación entre lo que depende de nosotros (τὰ ἐφ' ἡμῖν): juicio, impulso, apetencia, abstención, y lo que no depende de nosotros (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν): cuerpo, riqueza, prestigio, poder; en una palabra: todo lo que «no constituye nuestra ocupación» (*Ench.* I y *passim*). La libertad y la felicidad sólo las dan los valores internos del hombre, la acción moral sin yerro, el trabajar para uno mismo: tal fue el mensaje de sosiego que jamás se cansó la Estoa de proclamar. Fuera del bien (moral) y del mal sólo hay cosas moralmente «indiferentes» (ἀδιάφορα), porque no contribuyen en nada a la felicidad. El bien moral es la «virtud», la ἀρετή, la «habilidad» según la concepción griega, es decir, el mejor estado posible de un ser, el que desarrolla plenamente su naturaleza. Al hombre le interesa más que nada cooperar al óptimo desarrollo de las fuerzas germinales del logos que porta en sí y determinan su verdadera naturaleza. Es ésta, ciertamente, una tarea que requiere poner en juego todas las fuerzas e implica una lucha constante. En efecto, el logos del hombre está expuesto a distorsión (διαστροφή), a consecuencia del poder seductor de las representaciones que engañosamente nos muestran el placer y el dolor como base de una escala de valores, con el respaldo, por lo demás, de la todopoderosa «opinión común». La modificación y la mejora radical de este estado sólo es posible mediante un conocimiento como el que transmite la filosofía del logos. Gracias a esta concepción fundamental, podía la Estoa estimarse heredera legítima de la filosofía socrática y de su ética intelectualista y, al propio tiempo, satisfacer las exigencias de los cínicos, desacreditados por su hostilidad a la cultura y su aversión a la teoría. Todo depende del correcto conocimiento. El pensamiento moral correcto, la φρόνησις, repercute de un modo inmediato y absoluto en una acción moral recta, a saber: en las cuatro «virtudes cardinales»; la φρόνησις en sentido estricto como medida para el obrar o el abstenerse de ello, la valentía, el dominio de sí mismo (σωφροσύνη) y la justicia. Pero la ἀρετή es una unidad y un valor absoluto: en ella no se da un más o un menos. No puede perderse. Se la podría definir también como «una disposición cerrada en sí (διάθεσις)», y en este caso, se la colocaría ya en la proximidad inmediata de la armonía del alma, la εὐδαιμονία. Se expresaba necesariamente en acciones morales (κατορθώματα), pero no se tenía en cuenta el éxito externo, sino la intención: Con formulaciones paradójicas como la de «todas las acciones erradas son iguales entre sí» (SVF I 224s; III 524ss) —por ejemplo, un yerro lógico puede

tener tanta gravedad como un parricidio— la Estoa pretendía señalar que la correcta decisión fundamental del logos es necesaria en la acción. No obstante, había a diario un montón de decisiones y de acciones moralmente indiferentes, como el cuidado del cuerpo y de la salud. El sabio se debe entregar y se entregará a ellas como si fueran tareas morales, pues aseguran el funcionamiento del logos; en cambio, el hombre medio sólo las cumplirá como acciones «conforme a la naturaleza» o «que le incumben» (καθήκοντα). Junto a la medida absoluta apareció otra relativa, que se basa, empero, en la misma norma.

Como sujeto de la acción verdaderamente moral la Estoa construyó el ideal del «sabio», que sabe apropiarse, a título de propiedad inalienable, del correcto conocimiento y, con él, de la acción absolutamente recta y lleva una vida perfecta y feliz. Sólo el sabio es verdaderamente rico, libre en su fuero interno y señor de todas las cosas. Se trata de un modelo que nunca se pudo alcanzar: el del logos hecho hombre; pero precisamente por su carácter ideal produjo un enorme efecto. Con todo, era preciso contar también con la gran masa de los «necios», que son en todo lo contrario del sabio, pobres esclavos de sus pasiones, indecisos, atormentados, criaturas infelices que vivían sin sentido y sin meta; en rigor, auténticos enfermos mentales. Consideraciones de índole práctica condujeron a establecer entre ellos diferencias y a reconocer un progreso moral (προκοπή), una aproximación paulatina al ideal.

La posibilidad que tiene el logos de perturbarse se manifiesta especialmente en las pasiones del alma, los πάθη *(affectus)*. Se les definió como «mociones irracionales y antinaturales del alma» o como «impulsos que sobrepasan la medida»; Crisipo los declaró sin más como juicios erróneos, relativos al presente (placer y dolor) o al futuro (anhelo y temor). La meta de la filosofía como medicina del alma estribaba en la total exclusión de los afectos, en la ἀπάθεια. Los estoicos del período medio trataron de mitigar esto influidos por Aristóteles, pero tanto Séneca como en general el estoicismo tardío retornaron a la doctrina de los efectos de Crisipo. También la compasión debía evitarse, exigiéndose en su lugar la ayuda de hecho. A pesar del aparente individualismo de sus puntos de partida, la Estoa subrayó enérgicamente los deberes con respecto a los otros hombres. En efecto, el hombre está obligado por la naturaleza a vivir en comunidad con los demás hombres. Desde el punto de vista del logos común a todos, no había diferencia alguna entre griegos y bárbaros, libres y esclavos. La idea de comunidad de la naturaleza humana nació en el mundo helenístico y fue transmitida por la Estoa a los romanos, que —en el siglo de Cicerón— fueron los auténticos creadores del ideal de la humanidad. Del espíritu de la ética estoica proceden también las nociones, vigentes hasta la época moderna, del derecho natural y del deber. En contra de Epicuro, la Estoa sostuvo con firmeza que el hombre debía comportarse como un ser comunitario, como *animal sociale.* Teóricamente, se inculcaba la obligación de dedicarse a la política dentro de los Estados existentes, y es innegable que de la Estoa arrancaron fuertes impulsos para la actividad política; pero la comunidad que de un modo

auténtico existe en la naturaleza fue, ya desde la época del utópico esbozo del Estado de Zenón, el cosmos, como patria de los dioses y los hombres: ser «ciudadano del mundo», κοσμοπολίτης, constituía la mayor dignidad y responsabilidad del hombre de cara al todo. Pero sólo podía cumplirla cuando daba cabida en su interior a la razón cósmica y, según decía Posidonio, cooperaba a realizar la ordenación del todo. Con ello se le garantizaba al propio tiempo su verdadera libertad frente al mundo, en el sentido de superarlo.

Durante el Imperio pudo también la Estoa marcar con su impronta el perfil espiritual de la época. *Séneca* (4 a. C.-65 d. C.), el poderoso ministro de Nerón, tantas veces censurado y tantas veces mal comprendido en sus esfuerzos de mantener el ideario estoico en un mundo que le obligaba a más de un compromiso, que selló con su muerte voluntaria (ordenada por Nerón) la autenticidad de su ideal filosófico; *Epicteto* (*ca.* 50-130), el esclavo frigio que fue apóstol entusiasta y elocuente del evangelio estoico de la libertad; *Marco Aurelio* (121-180; Emperador, 161-180), con quien subió al trono del Imperio del mundo un estoico, hombre de religiosidad profunda y de hondo sentido de la responsabilidad, pensador convencido de la *sympatheia* de Posidonio, cuya madura personalidad produce un impacto inmediato en todo lector de sus anotaciones Εἰς ἑαυτόν. Todos ellos se enfrentaron con los problemas candentes de su época y trataron de darles una respuesta con el *ethos* estoico. Sus escritos figuran entre los de mayor garra que nos ha dejado la antigua filosofía y todavía hoy producen plenamente su efecto. En su interna diversidad —en ellos se hermanan el sentimiento de lo trágico, la credulidad sencilla y el sosiego soberano— constituyen un hermoso espejo de la riqueza de la concepción del mundo estoica. Común a todos ellos es la intuición de la inseguridad de la vida humana y la benevolencia, la comprensión y la disposición a ayudar que de ahí dimanan; el no perder jamás de vista la misión del filósofo con respecto al semejante, el escuchar la voz interna de la conciencia, el sumergirse en el yo y, finalmente, una religiosidad monoteísta muy marcada, que —sin renunciar al panteísmo— puede avocar a la creencia en un dios paternal. El pesimismo, que reaparece como tentación una y otra vez, se supera con la fe en la divina providencia y en la personalidad moral del hombre [32]. Epicteto (*Diss.* IV 7, 6) y Marco Aurelio (XI 3) mencionan marginalmente a los cristianos, de forma condenatoria; tal vez advirtieran lo que tenían con ellos de común y lo que les separaba. También los cristianos se percataron de ese distanciamiento, pero ni los unos ni los otros pudieron hacer alegatos en su favor. El fic-

[32] Tan sólo se puede aludir de pasada a un punto concreto. En Marco Aurelio (por ejemplo, XII 3 y *passim*) aparece una antropología que no es en absoluto estoica y distingue entre el cuerpo, el *pneuma* (llamado también *psyche*, con las representaciones y tendencias) y el espíritu (*nous*); con ello se separa estrictamente el espíritu del alma animal. Se han aducido para esta doctrina paralelos gnósticos (Basílides en Clemente Alejandrino, *Strom.* II 112, 1) e influjos neoplatónicos. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 342-344; II, 168.

ticio intercambio epistolar entre Séneca y Pablo [33] (procedente del siglo IV) defrauda cualquier posible expectación: tan sólo tiene un interés literario. La Estoa y el cristianismo, a pesar de sus muchos puntos de contacto, fueron siempre dos mundos diferentes.

El influjo de la Estoa en la vida espiritual de comienzos del Imperio debe estimarse muy grande. Pensamientos estoicos los aceptaron los académicos y los peripatéticos, y no siempre con ánimo polémico; asimismo, muchos científicos tomaron préstamos de su filosofía, y el conocimiento de la terminología y las doctrinas más importantes del estoicismo figuraba en el bagaje de la cultura general. En las escuelas filosóficas [34] también se aceptó a menudo la doctrina estoica, aunque sólo fuera a título educativo. Gracias a las diatribas [35], las nociones cínicas y estoicas se difundieron por todos los estratos de la población.

[33] C. W. Barlow (ed.), *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam ⟨quae vocantur⟩* (Roma 1938).
[34] H.-I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité* (París 1965).
[35] Cf. el resumen de W. Capelle y H.-I. Marrou, *Diatribe:* RAC III (1957) 990-1009.

IV. PLATONISMO Y PITAGORISMO

Aunque todavía siguiera manteniendo la Estoa en los siglos I y II después de Cristo su posición predominante, sin embargo, había logrado ya abrirse camino la corriente rival, que habría de reemplazar o de absorber en poco tiempo la concepción estoica del mundo. Este movimiento rival se apoyaba en una nueva corriente de vida religiosa, que se dejó notar por vez primera en el siglo I a. C. y fue en progresivo aumento durante la época imperial. Algunos de los afluentes de dicha corriente los podemos seguir por cierto trecho, aunque no se haya logrado hasta hoy descubrir su último origen. Lo cierto es que arrastró consigo el enfoque y el estilo de pensar típicamente helenísticos que hemos encontrado en los sistemas de Epicuro y de la Estoa. No obstante, no la debemos imaginar como algo excesivamente homogéneo. Dicho movimiento afectó a las clases sociales y a los estratos espirituales más diversos y por eso mismo debió de tener sus diferencias desde un primer momento. Junto al anhelo vehemente de revelación divina jamás se perdió la aspiración del espíritu humano al conocimiento del mundo; junto a la entrega voluntaria a la gracia y a los medios de salvación, se mantuvo la alta estima griega a la personalidad moral, que suponía la felicidad suprema. No obstante, a la nueva corriente no le bastaba la convicción de que el mundo estuviera regido por un principio divino: por encima de la caducidad y de la imperfección de lo visible los anhelos religiosos exigían vislumbrar un mundo que «fuera» en realidad el mundo del espíritu trascendente. El origen del mal y el imperio de la *heimarmene* se convirtieron en problemas acuciantes, y así se llegó a creer que había una diferencia entre el demiurgo del mundo visible y el dios desconocido, que estaba allende el mundo. Se despertó un sentimiento místico para el que sólo resultaba tolerable la pluralidad de los seres y su distanciamiento de la fuente divina originaria, si dicha pluralidad procedía de la plenitud del «uno» y a él hubiera de regresar. El alma del hombre tampoco podía ser de este mundo; tenía que proceder del mundo del espíritu puro y añorar remontarse de nuevo a él.

La nueva apetencia de metafísica podía apoyarse en el más grande filósofo griego, en Platón, que con el hechizo de su nombre conquistó el mundo espiritual de la Antigüedad tardía. Unido a él estuvo desde siempre el nombre de Pitágoras, que apenas era ya algo más que un *schiboleth* para las más diversas aspiraciones religioso-ascético-filosóficas. Del estudio de las obras de Platón, consideradas cada vez más como fuente inspiratoria de sabiduría divina, arrancaron nuevos impulsos para profundizar en el pensamiento metafísico. En este proceso también desempeñaron las tradiciones doctrinales de la Academia un importante papel. A la muerte de Platón (348-347), la escuela experimentó las transformaciones más radicales. Se discute todavía si la evolución conducente al llamado neoplatonismo se había iniciado ya en la última fase del pensamiento de Platón (en su célebre disertación *Sobre el bien* y en ese sistema suyo del

que nos informa Aristóteles), según acepta la mayoría de los investigadores, o si fue con su primer sucesor cuando se produjo la «conversión del platonismo genuino» (Ernst Hoffmann). Sea como fuere, Jenócrates (escolarca entre 339-314) redujo a sistema la serie de grados de los entes, que se presentaba como una pirámide en cuya cúspide se hallaba el puro ser trascendente. A éste le dio el nombre de «unidad», también los de «Zeus», «impar», «nous». Debajo de él estaba la dualidad = dike = alma cósmica, de la que dependía un sinfín de démones que poblaban el espacio [36]. Aquí y en la ulterior evolución tuvo importancia el hecho de que se tomaran literalmente las alusiones mitológicas y los mitos de Platón, especialmente el de la creación del mundo del *Timeo,* y que fueran interpretados y transmitidos como dogma. Con el fin de la llamada Academia antigua (*ca.* 288 a. C.) se interrumpió, empero, esta tradición por largo tiempo. La Academia se arrojó en brazos del escepticismo [37], un aspecto que no tenemos por qué considerar.

En el siglo I a. C. el péndulo se inclinó nuevamente a favor del dogmatismo. Un tal Antíoco de Ascalón (*ca.* 140-69), por lo demás insignificante, le hizo a la Academia retornar a lo «antiguo», según se expresaba, al crear un sistema ético que empalmaba con la antigua Academia, por más que tuviera grandes influjos estoicos. Entre sus discípulos figuró *Cicerón,* que se propuso dar carta de naturaleza en Roma a la filosofía. En el *De republica* (compuesto en 54-51, con el célebre *Somnium Scipionis)* volvió a Platón y a Panecio; en sus escritos filosóficos posteriores (46-44), como *De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De officiis,* se adhirió nuevamente al escepticismo de un Carnéades, aunque aceptando gustoso los puntos de vista de Panecio y Posidonio, sin aportar gran cosa personal. Tradujo al latín el *Timeo,* que por entonces se iba poniendo tan de actualidad. La autoridad de Platón, ante la que se inclinó hartas veces Posidonio, iba en constante aumento. Se le empezó de nuevo a leer y a comentar con ahínco. Algo parecido hay que decir de Aristóteles, cuyos escritos vieron la luz hacia el 50 a. C. en una nueva edición completa.

El llamado platonismo medio se sitúa aproximadamente entre el 50 antes de Cristo y el 250 d. C. El retorno a Platón se manifiesta ya en la autotitulación de «platónicos» (en lugar de «académicos»). Del siglo I y II d. C. conocemos a Albino de Pérgamo y a Apuleyo de Madaura. Inmerso por completo en la tradición platónica está Filón de Alejandría, un punto en que no necesitamos extendernos aquí [38]. *Plutarco,* en cambio, merece una mención más detenida y, sobre todo, el que se le lea con atención, no porque fuera, como filósofo, una cabeza especialmente original (es más, se le puede tachar en ocasiones de cierto dilettantismo), sino porque es uno de los escritores más fecundos y polifacéticos de la Antigüe-

[36] Cf. *supra,* pp. 85ss.

[37] A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig 1905).

[38] Cf. *supra,* pp. 339ss.

dad. Sólo como fuente de nuestros conocimientos sobre todos los aspectos de la vida antigua merecería algo más que una consulta esporádica. El espíritu platónico y la ya secular cultura griega encuentran en Plutarco su representante e intérprete más amable. El período de su vida cae aproximadamente entre el 50 y el 120 d. C. Siempre le fue fiel a su ciudad natal de Queronea, en Beocia, donde fundó su propia escuela tras haber estudiado en Atenas con el platónico Amonio y después de realizar extensos viajes. Fue, con la mayor devoción, sacerdote de Apolo en Delfos. Su fe sencilla y profunda con su cálida humanidad nos producen la impresión de que fue un *anima naturaliter christiana.* Uno de sus más bellos escritos *(De sera numinis vindicta)* lo dedicó al problema de la teodicea. El número ingente de sus obras comprende tratados especializados de filosofía, manuales populares de ética, escritos de cura de almas, disertaciones pedagógicas y políticas, trabajos de ciencia natural, retórica, filología y antigüedades; entre los últimos, sus conocidas biografías de griegos y romanos. Cabe mencionar además *Sobre el vegetalianismo (De esu carnium),* tal vez testimonio de anteriores tendencias pitagóricas suyas; *Sobre la doctrina del alma en el «Timeo»,* importante para la metafísica platónica de su época; escritos contra los estoicos y los epicúreos; *Sobre la tranquilidad del alma; Sobre la desaparición de los oráculos,* interesante por su minucioso tratamiento de la mántica, por la teoría de los démones, que Plutarco defiende de acuerdo con el platonismo contemporáneo, y por la interpretación del *Timeo; Sobre el «daimonion» de Sócrates,* un eco del *Fedón; Sobre Isis y Osiris.* A pesar de su veneración hacia el «divino» Platón, no es intolerante ni estrecho de miras, siempre tiene algo que aprender de Aristóteles y de los estoicos y hasta muestra cierta inclinación a la abstención del juicio escéptica en cuestiones que no afectan a lo más íntimo de su ser. Su mundo todavía está incardinado por entero en la grecidad, hacia la que siente un apego y un amor entusiasta. Al propio tiempo asimiló el espíritu de la nueva época y con su personalidad cerrada en sí nos testimonia cuánto de genuinamente griego estaba actuando todavía sobre esa nueva espiritualidad.

El sistema ontológico del platonismo medio, a lo que se nos alcanza, trazó al menos una distinción entre Dios, idea y materia. En Plutarco encontramos la gradación siguiente: Dios-espíritu (= ordenación)-alma del mundo mala (= movimiento)-materia [39]. La orientación de las investigaciones metafísicas recayó especialmente en la cuestión del origen del mundo y, por consiguiente, también en la de lo trascendente. La pauta a seguir se la dio siempre la exégesis de Platón, que, por cierto, procedía muy unilateralmente y dejaba de lado aspectos esenciales del filósofo (por ejemplo, los políticos). La especulación sobre lo trascendente, quizá por reverencia hacia los últimos misterios religiosos, se limitó a indicaciones y a intentos.

Hasta el llamado neoplatonismo, con *Plotino* (205-270, no apareció un sistema de lo trascendente totalmente elaborado. En él la filosofía se

[39] *De animae procreatione in Timaeo,* 1015e, 1024ab.

transforma en teología en el sentido más verdadero de la palabra: Dios = el uno es, allende el ser, la única causa del ser. El uno es para Plotino lo más auténtico. El problema que le acucia y le preocupa es el de: ¿Cómo puede haber pluralidad junto al uno? ¿Por qué no existe sólo el uno? En la ordenación jerárquica de Plotino (que no debe entenderse en sentido espacial ni temporal) hasta el mundo sensible hay tres hipóstasis: el uno-el espíritu-el alma (ἕν-νοῦς-ψυχή). A continuación sigue la materia como sombra de la luz superior. Al uno sólo se le puede designar con las expresiones de la *theologia negativa*. Está sencillamente ἐπέκεινα[40], incluso ἐπέκεινα νοῦ; debe diferenciarse del espíritu y de todo lo que es, decir de él «es» o «está» resulta incluso excesivo; el uno es impredicable e innominable; no necesita de sí mismo (y mucho menos aún de las cosas que hay por debajo de él); no es el ser, sino el sobre-ser. En rigor, tan sólo se pueden hacer predicaciones del uno en relación con lo que «es» por debajo de él: es el origen y la causa de la existencia del espíritu y de todas las cosas, es el origen de la pluralidad, «fuente de vida, fuente del espíritu, origen de lo que es, causa primera del bien, raíz del alma» *(Enn.* VI 9, 9, 1). Con ello se le diferencia estrictamente de todo lo que es; abarca todo, está unido a todo y a la vez está separado de todo; «era» antes incluso que el eón. «Es aquello de lo que todo depende y hacia lo que aspira todo lo que es, pues lo que es lo tiene como origen y necesita de él; en cambio, él, por su parte, carece de necesidad, se basta a sí mismo, no necesita de cosa alguna, es medida y meta de todas las cosas» *(Enn.* I 8, 2, 2). El uno no necesita de lo que es, pero como es lo más perfecto no puede permanecer inactivo, su *dynamis* es tan sobrepoderosa que ni siquiera se puede detener; como de fuente inagotable dimana de él el ser. Para esta génesis de la pluralidad a partir de la unidad hay también otras imágenes, pues sólo en imágenes es expresable lo que no se puede aclarar: la más frecuente, la del sol que irradia luz. El grado más elevado del ser es el *espíritu* (= el ser = las ideas) que piensa las ideas y se piensa, por tanto, a sí mismo (la νόησις νοήσεως aristotélica se obtiene mediante un sistema de comparaciones de nociones platónicas). El espíritu es uno, pero también, al contener en sí el mundo integible, es una pluralidad: ἓν πολλά. Es pura actividad y actualidad. El ser del alma es igual al ser del espíritu, no se distingue del espíritu incluso en el mundo superior. Empero, su misión es la de preocuparse por lo inanimado[41]. Confiere vida a los cuerpos, no sólo a las plantas, animales y hombres, sino también como alma cósmica al universo entero. El alma cósmica es idéntica a todas las almas (en ello reside la *sympatheia* cósmica) de la misma manera que cada alma singular es idéntica a las demás almas singulares. Estas almas singulares descienden al mundo corpóreo para cumplir la misión que les ha sido encomendada por la voluntad divina, pero corren con ello el gravísimo riesgo de morir en las ataduras

[40] Según Platón, *Resp.* VI 509b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

[41] Según Platón, *Phaedr.* 246b.

de la materia (σῶμα-σῆμα[42]). Deben despertarse y regresar al mundo espiritual, es decir, reconocer el espíritu como lo afín a su esencia y reencontrarse a sí mismas. Aquí nos encontramos con una duplicidad de enfoques que es característica de Plotino: como principio vital del mundo corpóreo, el alma cumple la misión divina de conferirle orden y sentido, pero como «ser» debe huir de este mundo y retornar a su origen. También enjuicia Plotino el mundo sensible desde su doble faceta: es la imagen necesaria del mundo espiritual, su ser le ha sido conferido por la participación en dicho mundo, y desde ese punto de vista el mundo sensible no es malo, sino más bien el mejor de todos los mundos posibles, según afirma Plotino con los estoicos, en contra de los gnósticos[43]; pero como mundo separado de la unidad y fraccionado en la pluralidad es sombrío y malo. También la materia recibe una valoración ambigua. Como ínfimo valor del cosmos, también está iluminada por lo divino (*Enn.* II 9, 3, 21); pero como negación del espíritu, como nuevo ser en potencia, es pura y simplemente el no ser.

El hombre tiene su verdadero ser en el alma. Por ello precisamente se hace un cosmos inteligible (*Enn.* III 4, 3, 23), pero se ha apartado del ser al dar cabida en su alma al no ser. La misión del alma está claramente señalada de antemano. Ha de ascender el camino al mundo superior hasta el espíritu; más aún: debe intentar remontarse por encima del espíritu hasta el uno-bien, abstrayéndose de todo, dejando tras de sí el pensamiento y convirtiéndose a sí misma en el uno = Dios, uniéndose plenamente con él y encontrándose así por entero a sí misma. En el meollo mismo de la teología plotiniana se encuentra la *unio mystica* extática, que sólo les es concedida a un puñado de privilegiados.

Con Plotino dejamos muy atrás la época del Nuevo Testamento. La ojeada a su atrevida filosofía de lo trascendente era necesaria para señalar, al menos en grandes líneas, su proximidad y su distanciamiento de la gnosis y del cristianismo. Pero aunque Plotino se aleje del modo de pensar de la antigua Estoa, inmerso en este mundo, tal vez haya quedado claro que todavía tiene con ella bastantes cosas en común, no sólo en puntos concretos de su doctrina, sino también en la herencia compartida del espíritu de toda la filosofía griega. Como los filósofos helenísticos, Plotino quiere liberar el espíritu para sí mismo, pero no sólo de afectos, dolores y engaños, sino del mundo en general, del aislamiento y del distanciamiento de Dios. Hace que la filosofía aboque en la teología, pero de una manera genuinamente griega, al hacer que el camino hacia la salvación conduzca más allá no de una revelación, sino del pensamiento puro y del esfuerzo moral.

Finalmente, hay que mencionar además un ensayo de síntesis filosófico-religiosa, que tuvo también su importancia para el platonismo. Desde el siglo I al II d. C. causaron cierto impacto los llamados *neopitagóricos* con su sistema de pensamiento especulativo y con sus prédicas religiosas

[42] Cf. Platón, *Crat.* 400b.
[43] Plotino, *Enn.* I 4; III 2s; II 9 (sobre esto cf. *infra*, p. 400).

y ascético-morales. Todavía está por aclarar la historia del pitagorismo, que tan múltiples implicaciones tiene con el platonismo. Hacia el 350 a. C. desapareció la comunidad pitagórica, tan sólo atestiguada en la Italia meridional, pero tres siglos después revivió en diferentes lugares. Que de hecho hubiera en el ínterin una vigorosa tradición pitagórica clandestina es harto dudoso. No obstante, es verosímil que proceda de época helenística la abundante literatura pseudo-epígrafa que se puso bajo los nombres de Pitágoras y de los antiguos pitagóricos. Con apariencia de filosofía científica se ofrece en tales escritos un revuelto de pensamientos platónicos y aristotélicos, muy del gusto de las orientaciones del mundo helenístico, con su demanda de antigua sabiduría, a ser posible de origen oriental. El nombre de Pitágoras venía aquí como anillo al dedo. Aparte de éstas hubo otras falsificaciones de escritos que se atribuyeron a Demócrito, a Zoroastro o a autores del antiguo Egipto y a otros similares. En P. Nigidio Fígulo, amigo de Cicerón, nos sale al paso un hombre singular que practicó todo tipo de ciencias ocultas —astrología, mántica, magia—, se ocupó también de literatura y reunió en torno suyo un círculo «pitagórico». De comienzos de la época imperial tenemos noticias de maestros y predicadores itinerantes pitagóricos. Los mayores éxitos propagandísticos los obtuvo el taumaturgo Apolonio de Tiana [44], que predicó una piedad monoteística y una ascesis [45] con vistas a preparar el alma para experiencias suprasensibles. Su biografía de Pitágoras ponía al gran sabio como ejemplo moral y religioso. Consideraba obligatoria la observancia de los tabús establecidos por Pitágoras (entre otros, la abstinencia de carne y la obligación de la castidad). Numenio de Apamea [46] (segunda mitad del siglo II) combinó especulaciones pitagóricas y platónicas con otras de origen oriental. En él se puede reconocer un sistema cósmico dualista. Distinguía entre un primer Dios, incognoscible e inmóvil (= el bien), y un segundo Dios (creado por el primero), que devenía el buen demiurgo; sólo la materia (que no procede de Dios) es la causa del mal; su correlato es el alma cósmica mala, de la misma manera que el alma cósmica buena lo es del buen cosmos. Según Numenio, Platón fue un descendiente de Pitágoras y un «Moisés que hablaba en ático». Lo más importante de todo ello tal vez sea la especulación numérica de los pitagóricos, que ya en el siglo I a. C. habían puesto al «primer uno» en la cúspide de su sistema. Se ha sospechado que fue el maestro de Plotino, Amonio Sacas, que todavía se hallaba dentro de esta tradición neopitagórica, quien les transmitió a sus grandes discípulos esa doctrina que habría de convertirse en el punto central del neoplatonismo [47].

GÜNTHER HANSEN

[44] Cf. *supra*, pp. 82s, 89 y 102.

[45] Cf. J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (BAL CVI, 4; Berlín 1961).

[46] E. A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten* (Bruselas 1937); R. Beutler, en Pauly-Wissowa, RE Suppl. VII, 664-678.

[47] H. Dörrie, *Ammonios, der Lehrer Plotins:* «Hermes» 83 (1955) 439-477.

VIII

LA GNOSIS

BIBLIOGRAFIA

OBRAS GENERALES:

A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884); W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10; Gotinga 1907); R. Reitzenstein y otros, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921); H. Leisegang, *Die Gnosis* (Leipzig 1924); E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme* (París [2]1925); F. C. Burkitt, *Church and Gnosis* (Cambridge 1932); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II (Munich [2]1961) 581-622 (hermetismo y gnosis); G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zurich 1951); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I[3] y II/1 (Gotinga 1964 y 1954); *The Origins of Gnosticism,* Colloquium of Messina 13-18 April 1966, Texts and Discussions, publicados por U. Bianchi (Leiden 1967); K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht:* ThR N. F. 34 (1969) 121-175, 181-231, 358-361; 36 (1971) 1-61; W. Schmithals, *Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem:* NTS 16 (1969-1970) 373-383; K. W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament* (Berlín 1972).

SOBRE II A, 1: LAS FUENTES:

C. Schmidt (ed.), *Koptisch-gnostische Schriften* I. *Die Pistis Sophia,* 2.ª edición revisada por W. Till (GCS 45 [13]; Berlín 1954); W. Till (ed.), *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU 60; Berlín 1955); M. Malinine, H.-Ch. Puech y G. Quispel (eds.), *Evangelium Veritatis* (Zurich 1956); M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel y W. Till, *Evangelium Veritatis,* Supplementum (Zurich-Stuttgart 1961); P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* I (El Cairo 1956); A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till e Y. Abd al Masīh (eds.), *Evangelium nach Thomas* (Leiden 1959); J. Leipoldt y H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi* (Thomas-Evangelium, Evangelium nach Philippus, Wesen der Archonten) (ThF 20; Hamburgo-Bergstedt 1960); H.-M. Schenke, *Vom Ursprung der Welt, eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hamadi:* ThLZ 84 (1959) 243-256; A. Böhlig y P. Labib (eds.), *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag-Hamadi* (Berlín 1962); M. Krause y P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Wiesbaden 1962); M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel y W. Till, *De resurrectione (epistula ad Rheginum)* (Zurich-Stuttgart 1963); A. Böhlig y P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag-Hamadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Halle-Wittenberg 1963); W. Till, *Das Evangelium nach Philippos* (Berlín 1963); R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip,* trad. del texto copto, con introducción y comentario (Londres 1962); *«Le Livre sacré du grand Esprit invisible» ou*

«L'Évangile des Égyptiens», texto copto editado, traducido y comentado según el códice I de Nag'a-Hammadi/Khénoboskion por J. Doresse: «Journal Asiatique» 254 (1966) 317-435; J. M. Robinson, *The Coptic Gnostic Library Today:* NTS 14 (1967-1968) 356-401; M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till y R. Kasser, *Epistula Iacobi Apocrypha* (Zurich-Stuttgart 1968); H.-M. Schenke, *Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III:* NTS 16 (1969-1970) 196-208; R. A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons* (Berlín 1970); P. Nagel, *Das Wesen der Archonten* (Halle-Wittenberg 1970); H.-M. Schenke, *Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung:* OLZ (1971) 117-130.

SOBRE II A, 2:

W. Scott (ed.), *Hermetica* I-IV (Oxford 1924-1936); *Corpus Hermeticum,* texto establecido por A. D. Nock y traducido por A.-J. Festugière, I-IV (París 1945-1954).

SOBRE II A, 3:

Hay buenas ediciones (generalmente en artículos) de textos maniqueos en iránico medio, turco antiguo y chino procedentes de Turfán y Tunhuang, publicadas por F. W. K. Müller, C. Salemann, W. Lentz, F. C. Andreas, W. B. Henning, M. Boyce, A. von Le Coq, W. Bang, A. von Gabain, W. Winter, E. Chavannes, P. Pelliot, E. Waldschmidt, Tsui Chi; H. J. Polotsky (ed.), *Manichäische Homilien,* manuscritos maniqueos de la colección A. Chester Beaty, I (Stuttgart 1934); C. R. C. Allberry (ed.), *A Manichaean Psalm-Book,* parte I, manuscritos maniqueos de la colección A. Chester Beaty, II (Stuttgart 1938); C. Schmidt (ed.), *Kephalaia.* 1. *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin* I (Stuttgart 1940).

SOBRE II A, 4:

M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer* I-II (Giessen 1905-1915); íd., *Mandäische Liturgien* (Berlín 1920); íd., *Ginzā, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Gotinga-Leipzig 1925); *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans,* trad. con notas por E. S. Drower (Leiden 1959) (Lady Drower ha publicado además un gran número de textos mandeos recientes).

SOBRE II B:

W. Schultz, *Dokumente der Gnosis* (Jena 1910); W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tubinga 1932); A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Berlín 1954); R. M. Grant, *Gnosticism. An Anthology* (Londres 1961).

SOBRE II C:

Ireneo, *Libros quinque adversus haereses,* ed. por W. W. Harvey, I-II (Cambridge 1857); Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* (Werke III), ed. por P. Wendland (GCS 26; Leipzig 1916); Clemente de Alejandría, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria,* ed. por R. P. Casey (Londres 1934); Tertuliano, *Adversus Valentinianos,* ed. por A. Kroymann, CSEL 47, 177-212 (Viena 1906); *Adversus Marcionem,* ed. por A. Kroymann, CSEL 47, 290-650 (Viena 1906); Pseudo-Tertuliano, *Adversus omnes haereses,* ed. por A. Kroymann, CSEL 47, 213-226 (Viena 1906); Epifanio, *Ancoratus und Panarion,* ed. por K. Holl, I-III, GCS 25, 31, 37 (Leipzig 1915, 1922, 1933); Filastrio, *Diversarum haereseon liber,* ed. por F. Marx, CSEL 38 (Viena 1898); Teodoreto de Ciro, *Compendium haereticarum fabularum,* Migne PG 83, 335-556; Alejandro de Licópolis, *Contra Manichaei opiniones disputatio,* ed. por

A. Brinkmann (Leipzig 1895); Hegemonio, *Acta Archelai,* ed. por Ch. H. Beeson (GCS 16; Leipzig 1906); Serapión de Tmuis, *Against the Manichees,* ed. por R. P. Casey (Cambridge 1931); Tito de Bostra, *Quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece,* ed. por P. A. de Lagarde (Berlín 1859); Agustín, *De utilitate credendi* (y otros escritos antimaniqueos), ed. por J. Zycha, CSEL 25 (Viena 1891-1892); *De moribus Manichaeorum,* Migne PL 32, 1345-1378; *De haeresibus ad Quodvultdeum,* Migne PL 42, 21-50; Teodoro bar Kōnī, *Liber scholiorum,* ed. por A. Scher (París 1910-1912); An-Nadīm, *Fihrist al-ʿUlūm,* texto árabe con traducción alemana por G. Flügel, *Mani.*

SOBRE II D:

B. Rehm (ed.), *Die Pseudoklementinen* I. *Homilien* (GCS 42; Berlín 1953); íd., *Die Pseudoklementinen* II. *Rekognitionem* (GCS 51; Berlín 1965); W. Bauer (ed.), *Die Oden Salomos* (Berlín 1933); R. A. Lipsius y M. Bonnet (eds.), *Acta apostolorum apocrypha* I-II, 1 y 2 (Leipzig 1891-1903).

SOBRE V, 3: SISTEMAS GNOSTICOS:

H.-M. Schenke, *Nag-Hamadi Studien* II. *Das System der Sophia Jesu Christi:* ZRGG 14 (1962) 263-278; M. Krause, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi,* en *Mullus* (Hom. Rh. Klauser) (Münster 1964) 215-223.

SOBRE V, 4:

H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis* (Berlín-Gotinga 1958-1959) 15-20.

SOBRE V, 5:

W. Foerster, *Die Grundzüge der Ptolemaeischen Gnosis:* NTA 6 (1959-1960) 16-31.

SOBRE VI, 1: HISTORIA DE LA GNOSIS:

E. Haenchen, *Gab es ein vorchristliche Gnosis?:* ZThK 49 (1952) 316-349; G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis:* ZRGG 4 (1952) 97-114; G. Kretschmar, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis:* EvTh 13 (1953) 354-361.

SOBRE VI, 2:

W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934); H. Kraft, *Gnostisches Gemeinschaftleben,* Theol. Diss. (Heidelberg 1950) (cf. ThLZ 75 [1950] 628).

SOBRE VI, 3a:

E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* III (Berlín-Stuttgart 1923) 277-302; R. P. Casey, *Simon Magus,* en *The Beginnings of Christianity,* parte I, V (1933) 151-163; L. Cerfaux, *La gnose Simonnienne:* «Recherches de Science reli-

gieuse» 15 (1925) 489-511; íd., *Simon le magicien à Samarie:* «Recherches de Science religieuse» 27 (1937) 615-617; G. Quispel, *Simon en Helena:* «Ned. Theol. Tijdschr.» 7 (1952) 339-354.

SOBRE VI, 3b:

P. J. G. A. Hendrix, *De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides,* Phil. Diss. (Leiden 1926); G. Quispel, *L'homme gnostique* (La doctrine de Basilides): «Eranos-Jahrbuch» 16 (1948) 89-139.

SOBRE VI, 3c:

W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon* (BZNW 7; Giessen 1928); Fr. M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (París 1947); G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentine:* «Vigiliae Christianae» 1 (1947) 43-73; H. Leisegang, *Valentinus, Valentinianer,* en Pauly-Wissowa, RE, 2. R., vol. 14, 2261-2273.

SOBRE VI, 3d:

A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott y Neue Studien zu Marcion* (Berlín 1960); R. S. Wilson, *Marcion. A Study of a Second-Century Heretic* (Londres 1933); E. C. Blackman, *Marcion and his Influence* (Londres 1948).

SOBRE VI, 3e:

G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig 1862); H. J. Polotsky, *Manichäismus,* en Pauly-Wissowa, RE Suppl. VI, 240-271; H.-Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (París 1949); A. Adam, *Manichäismus,* en *Handbuch der Orientalistik* 1, 8, 2 (Leiden-Colonia 1961) 102-119; G. Widengren, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961); O. Klima, *Manis Zeit und Leben* (Praga 1962).

I. ¿QUE ES LA GNOSIS? ¿QUE ES LO GNOSTICO?

En la noción de «gnosis» —de modo parecido a lo que ocurre con la noción de «mística»— hay inherente cierta imprecisión tanto por el significado de la palabra como por su empleo en la historia de la cultura. Por eso es de todo punto necesario definir con exactitud qué es lo que debe entenderse por «gnosis». Empleamos aquí el término como designación general de determinadas figuras, grupos y puntos de vista de la historia religiosa de la Antigüedad tardía. La siguiente lista dará previamente una sinopsis de los fenómenos esenciales e inequívocos agrupados bajo «gnosis»:

a) Simón Mago, Menandro, Cerinto, Satornil, Basilides, Valentino, Marción, Maní, con sus discípulos, adeptos y doctrinas.

b) H(C)arpocracianos; naasenos, peratas, setianos (de Hipólito); nicolaítas, estratióticos, fibionitas, socratitas, zaqueos, codianos, borbori-

tas, ofitas, cayanos, setianos, arcónticos (de Epifanio); ofianos (de Orígenes); gnósticos (de Plotino); mandeos; cada uno con sus respectivas doctrinas.

c) Dos sistemas mencionados por Ireneo, *Adv. haer.* I 29 y 30; el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino; el tratado *Poimandres* y otros escritos herméticos; los escritos gnósticos coptos.

Sin embargo, la agrupación de todas estas diversas magnitudes dentro de la noción más amplia de «gnosis» no es, en modo alguno, arbitraria. Por el contrario, todas ellas guardan entre sí una relación interna y objetiva como diferentes representantes y testimonios de una misma concepción del mundo que se apartó claramente del contorno espiritual de su época. Por ello, a la primera definición externa debemos añadir una segunda definición, una definición desde dentro, precisamente desde esa concepción de su mundo peculiar: la gnosis es un movimiento religioso de salvación de la Antigüedad tardía, donde, de forma peculiar e inconfundible, se hace uso de la posibilidad de una interpretación negativa del mundo y de la existencia, consolidándola como una concepción del mundo que consecuentemente niega el mundo y que, a su vez, se expresa de una manera característica en acuñaciones de palabras, imágenes lingüísticas y mitos artísticos. Formulado negativamente: la gnosis *no* es, por tanto, un cristianismo degenerado, como se creía antes generalmente y se sigue creyendo todavía de diversas maneras (el representante clásico de ese enjuiciamiento es Harnack: «helenización aguda del cristianismo»); la gnosis *no* es la continuación directa de un determinado grado evolutivo de una religión popular oriental (irania), como suponía la llamada «escuela de la historia de la religión» [1] (principales representantes, Bousset y Reitzenstein); la gnosis *no* es, pura y simplemente, el espíritu de la Antigüedad tardía, como piensa Jonas.

Por lo demás, la noción de «gnosis» se adecúa espléndidamente de por sí para designar el estado de cosas aludido. Los representantes de este movimiento de salvación se daban a sí mismos el nombre de γνωστικοί y γνῶσις no sólo fue para ellos un lema, sino también, de acuerdo con su concepción del mundo, el medio auténtico, por no decir el único en principio, de salvación. Para sus adversarios, a saber: los refutadores de herejías cristianas, se trataba, como es natural, de una ψευδώνυμος γνῶσις, que se oponía a la correcta γνῶσις cristiana. Por lo demás, se emplea no pocas veces en la investigación la noción de «gnosticismo» en lugar de «gnosis» o junto a «gnosis». En ocasiones se entiende por gnosticismo la gnosis cristiana, a diferencia de la gnosis pagana anterior al cristianismo. La noción de gnosticismo en todo caso es peyorativa y en el fondo está en la línea de la terminología de los refutadores de herejes.

Tras nuestra definición de «gnosis», queda ya claro lo que vamos a entender por «gnóstico»: gnósticos son los asertos, las representaciones, las partes de sistema, que se originan de la actitud existencial y de la con-

[1] Cf. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (FRLANT LXXVIII [60]; Gotinga 1961).

cepción del mundo reseñada, o adquieren dentro de ella su sentido específico. Por consiguiente, no ha de tenerse por gnóstico todo lo oscuro y misterioso. Si resulta difícil determinar si algo es gnóstico o no, sólo ocurre así en los casos en que se tiene a la vista no un todo con sus partes, sino fragmentos de partes, es decir, asertos aislados, representaciones o fragmentos de sistema. La dificultad se acrecienta todavía más por el hecho de haber empleado los gnósticos en gran escala, para desarrollar y exponer su concepción del mundo, materiales tradicionales que por añadidura de los círculos culturales más diversos. Así, por ejemplo, el aserto de que el hombre ha de saber de dónde viene y adónde va puede ser un aserto gnóstico completamente pregnante y significar el misterio más profundo de la gnosis [2]; pero también un judío [3] o un estoico [4] pueden expresar con la misma sentencia una actitud existencial, la suya propia, totalmente distinta. Tomemos, por ejemplo, la teoría de la ascensión *post mortem* del alma por las esferas de los planetas; constituye, sí, una parte central en el conjunto de la concepción del mundo gnóstica, pero la teoría es de por sí más antigua que la gnosis, y, por tanto, cuando se encuentra en época de la gnosis por sí sola, no tiene por qué ser necesariamente gnóstica.

[2] *Evangelium Veritatis*, Codex Jung 22, 13-15; *Exc. ex Theod.* 78, 2.
[3] *Abot* 3, 1.
[4] Séneca, *Ep.* 82, 6.

II. LAS FUENTES

1. Tanto para la investigación como para la exposición de la gnosis son de importancia fundamental, como es lógico, las manifestaciones escritas de los propios gnósticos. Hoy día disponemos en lo esencial de más de cuatro grupos de tales *fuentes originales*. Son éstas: *a)* los escritos gnósticos coptos; *b)* la parte gnóstica de los escritos herméticos; *c)* los textos maniqueos en medio iranio y en antiguo turco procedentes de Turfán, los textos maniqueos chinos procedentes de Medinet Mahdi, en Fayum; *d)* los escritos mandeos. Actualmente, el foco de atención de los investigadores de la gnosis lo constituye el grupo de los escritos gnósticos coptos. Junto al Codex Askewianus *(Pistis Sophia)* y el Codex Brucianus (los dos «libros de Jeû», la llamada «obra antigua gnóstica desconocida»), conocidos ya desde hace tiempo, se trata del Papyrus Berolinensis 8502 *(Evangelio según María, Apocryphon Johannis, Sophia Iesu Christi)* y de los trece códices hallados en 1945-1946 en Nag-Hamadi, en el alto Egipto, y actualmente en el museo copto de El Cairo, con excepción del llamado Codex Jung, que se encuentra en Zurich. De los cincuenta y un escritos contenidos en estos códices se han publicado hasta el momento los siguientes: el *Evangelio de Tomás,* el *Evangelio de Felipe,* el llamado *Evangelium Veritatis,* la *Esencia de los Arcontes* y un escrito sin título «sobre el origen del mundo», la *Carta a Regino sobre la resurrección,* un *Apocalipsis de Pablo,* dos *Apocalipsis de Santiago,* un *Apocalipsis de Adán.*

2. Además de las fuentes originales propiamente dichas, poseemos numerosas *excerpta* y *fragmentos* de escritos gnósticos en las obras de sus adversarios contemporáneos.

3. Aparte de esto, contamos con *descripciones* de prácticas, doctrinas y sistemas de los gnósticos, con las restantes noticias debidas a dichos adversarios, en cuya valoración se ha de contar con eventuales malentendidos, desfiguraciones y adulteraciones.

4. Fuentes en sentido amplio pueden, finalmente, considerarse aquellos textos que contienen, mezclados, pensamientos y representaciones gnósticas con algunos que sólo muestran su influencia, mayor o menor, y otros de discutible carácter gnóstico. A este tipo de fuentes pertenecen las *Pseudoclementinas,* las *Odas de Salomón,* numerosos hechos apócrifos de los apóstoles, al igual que ciertas partes o ciertos estratos del propio Nuevo Testamento.

La concepción gnóstica del mundo, en lo que tiene de común en todos los gnósticos y sirve de base a sus múltiples especulaciones y sistemas, realiza una de las posibilidades que en principio tiene siempre el hombre de comprender e interpretar el mundo y su existencia en él. Antes, contemporáneamente y después de los gnósticos, han recurrido los hombres a esa posibilidad de interpretar negativamente la existencia, aunque, eso sí, en diferentes grados o con diferente intensidad, consecuencias y nociones. La concepción del mundo que representa y encarna el movimiento gnóstico se distingue de concepciones semejantes del mundo, basadas en la misma actitud existencial y en idéntico sentimiento del mundo, por la manera de configurarse en ella esa posibilidad común a todos los hombres. Su coherencia capciosa y su sistematismo son impresionantes:

El estado presente. El hombre, es decir, el verdadero hombre, el hombre interior, el yo, la mismidad, el alma, el νοῦς o como quiera que se le llame, se encuentra en el extranjero, en un ambiente hostil. Está preso en el mundo y encadenado al cuerpo, al sepulcro del alma. El hombre es un trozo de luz, en tanto que el mundo es el reino de las tinieblas. Por consiguiente, el hombre no puede proceder del mundo. Antes bien, es una parte desprendida del mundo superior, del reino de la luz, que está situado por encima del reino de las tinieblas.

Origen del estado actual. ¿Cómo ha llegado entonces el hombre a esta situación anormal? La respuesta la da, con mayor o menor detalle, la cosmogonía. Por un fallo del mundo de la luz se perdió una parte de ésta, dando origen al desarrollo del mundo como una formación de las tinieblas. Ese pequeño trozo de luz es lo que da su íntima coherencia al mundo de las tinieblas. En el proceso de la génesis del mundo, la luz que se había perdido consiguió, finalmente, introducirse como alma, νοῦς, o yo en el cuerpo terrestre.

Cesación del estado actual. ¿Cómo se libera el hombre de su extravío? ¿Cómo regresa la luz desprendida a su patria superior? La respuesta es: mediante la gnosis. Pero el hombre no tiene la gnosis de por sí; ésta le debe ser transmitida desde lo alto para salvarle. Esta gnosis que libera al hombre es, ante todo, el conocimiento del estado de extravío en que se encuentra y el de cómo ha llegado a él, y luego, el conocimiento de ciertos medios especiales que sirven para remontarse de nuevo al reino de la luz. Por lo demás, esto último constituye el principal punto de contacto de la gnosis con la magia y el punto de unión con las prácticas de los misterios. Cuando todas las almas de los hombres, es decir, todas las partes de luz extraviadas, hayan realizado la ascensión que les posibilita la gnosis, el mundo de las tinieblas volverá a sumirse en la nada.

Con harta frecuencia, donde nos sale al paso y se nos descubre con más pureza y mejor la concepción gnóstica del mundo es en los asertos edificantes o poéticos con su típico uso de imágenes, y no en los com-

plicados recovecos de los grandes sistemas. Por ello reunimos aquí un ramillete de tales asertos que nos habla de manera inmediata, para ilustrar y dar viveza a cuanto de abstracto y sistemático vaya a decirse sobre la concepción gnóstica del mundo. Del alma se dice: «Y semeja la tímida pieza, / que es acosada en la tierra / por la muerte, que sus fuerzas / continuamente sobre ella prueba. / Hoy está en el reino de la luz, / mañana se encuentra ya en la miseria, / profundamente sumida en dolor y llanto / ... / y perdida en el laberinto / busca en vano la salida» [5]. Cuando se habla en imágenes del alma se la compara con frecuencia a una perla. «Cuando se arroja una perla a la basura, no por ello pierde valor; ni tampoco se hace más valiosa cuando se la unge con bálsamo aromático, sino que tiene siempre el (mismo) valor para su dueño. Lo mismo ocurre con los hijos de Dios, en cualquier parte en que se encuentren, pues tienen (siempre) el (mismo) valor para su Padre» [6]. Típicas imágenes para el extravío del hombre o del alma en la ignorancia son el sueño y el ensueño. Como quienes sueñan eran los hombres que procedían de lo alto, «en su desconocimiento del Padre a quien no veían. Y como esa (ignorancia) producía miedo, sobresalto, inconstancia, duda y aislamiento, había en acción (precisamente) por esas (cosas) muchas vanas representaciones y (muchos) vanos desatinos. Como cuando a uno le entra sueño y (luego) se encuentra en sueños confusos (siguen ejemplos típicos de sueños angustiosos)... (Así se prosigue) hasta el momento en que aquellos que han pasado (por todas esas experiencias somniales) se despiertan. Ellos que se encontraban en todas esas confusiones (somniales), (de golpe) ya no las ven más, porque esas (confusiones) precisamente no eran nada (real). De la misma manera han arrojado (los gnósticos) lejos de sí la ignorancia, (a saber:) como al sueño, que estiman que no es nada y cuyas cosas tampoco tienen por cosas verdaderas. Antes bien, las dejan como un sueño en la noche y consideran el conocimiento del Padre como la luz. Así es la situación de cualquier dormido durante el tiempo que estuvo sin conocimiento, y por ello, debe (a partir de ahora) alcanzar el conocimiento, como si se hubiera despertado» [7]. Otras imágenes de la ignorancia son la embriaguez y la ceguera. «Jesús decía: estuve en el mundo, y me aparecí a ellos en carne. Los encontré a todos ebrios; a nadie entre ellos hallé sediento. Y mi alma experimentó dolor por los hijos de los hombres, porque están ciegos en su corazón y no ven que han llegado al mundo vacíos. (Por ello) tratan también de salir (luego) vacíos del mundo. Pero ahora están borrachos. (Con todo), cuando se sacudan (la embriaguez producide por) el vino, cambiarán de manera de pensar» [8]. «Antes de que (Jesús) se apareciera a los hijos de los hombres, se hallaban en gran ignorancia y confusión. Pero cuando (Jesús), que se revistió de carne, para descender a (la esfera de) la percepción del hombre..., se les manifestó, quedaron

[5] Del llamado himno de los naasenos en la traducción de A. v. Harnack; Hipólito, *Ref.* V 10, 2.

[6] *Evangelio de Felipe* § 48.

[7] *Evangelium Veritatis*, Codex Jung 28, 32-30, 12.

[8] Versículo 28 (29) del *Evangelio de Tomás* = *Papyrus Oxyrhynchus* 1, 11ss.

entonces, gracias a haberle reconocido, libres de la ignorancia, y de la muerte pasaron a la vida, al habérseles puesto (Jesús) a ellos en el camino que conduce al Padre de la verdad. Pues el Padre del todo estaba decidido a disolver la ignorancia y a destruir la muerte. La disolución de la ignorancia, empero, sucedió porque se le conoció» [9]. «Por consiguiente, un hombre, si posee el conocimiento, es un ser de lo alto. Si se le llama, escucha. Responde. Se vuelve hacia quien le llama y se eleva hacia él. Sabe de qué modo se le llama. Al poseer el conocimiento, cumple la voluntad de quien le ha llamado. Le quiere agradar. Recibe paz. Se le hará participar en el nombre del uno. Quien ha alcanzado este conocimiento sabe de dónde viene y adónde va. Lo sabe, como uno que estuviera borracho y retorna de su embriaguez, que vuelve a su ser y pone en orden su hacienda» [10]. «El mero conocimiento de la grandeza inefable constituye la perfecta salvación. De la ignorancia se originan el vicio y la pasión, y por la gnosis cesa de nuevo todo cuanto se ha producido de la ignorancia. Por ello es la gnosis la salvación del hombre interior» [11]. El que ha encontrado la gnosis puede, por ejemplo, orar así: «Te doy gracias a ti, Señor..., que me apartaste de la perdición y sembraste en mí la vida...; que me salvas de la caída, me conduces a lo mejor y me liberas de lo temporal, considerándome digno de la inmortalidad y del ser perdurable...; que no apartaste de mí, que iba hacia la perdición, tu piedad, y me enseñaste a buscarme a mí mismo y a conocer quién era yo y quién y cómo soy ahora, para que llegara a ser de nuevo lo que era» [12].

Las últimas palabras muestran, por lo demás, en qué se diferencia la concepción gnóstica del mundo de la creencia en los misterios [13], cuyos testimonios suenan a menudo de forma parecida y se han influido de muchas maneras entre sí. La salvación es, en arranque y principio, para la creencia en los misterios una divinización del hombre: el hombre se convierte gracias al misterio en algo que antes no era (καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν [14]). En cambio, para la concepción gnóstica del mundo la salvación es, en principio, un recuperar por parte del hombre su divinidad perdida: gracias a la gnosis, deviene el hombre lo que originariamente era y en rigor es siempre de una manera potencial (ἵνα πάλιν γένωμαι ὃ ἤμην [15]). Los gnósticos son, por tanto, φύσει σῳζόμενοι [16]. «Es necesario que cada uno regrese al lugar de donde ha venido, pues a cada uno se le revelará, gracias a sus actos y a su conocimiento, su *naturaleza*» [17].

[9] Ireneo, *Adv. haer.* I 15, 2.
[10] *Evangelium Veritatis,* Codex Jung 22, 2-20.
[11] Ireneo, *Adv. haer.* I 21, 4.
[12] *Acta Thomae* 15.
[13] Cf. pp. 111ss.
[14] *Corpus Hermeticum* XIII 3.
[15] *Acta Thomae* 15.
[16] *Exc. ex Theod.* 56; Clemente Alejandrino, *Strom.* IV 13, 89; Ireneo, *Adv. haer.* I 6, 1.
[17] Escrito sin título sobre el origen del mundo, Labib (I) 175, 14-17.

IV. ELEMENTOS CAPITALES DE LOS SISTEMAS GNOSTICOS

La concepción gnóstica del mundo, que en el fondo es una sola, se nos presenta escindida en una pluralidad de diferentes sistemas gnósticos. Un sistema semejante constituye una exposición mitológica de las respectivas teología, cosmogonía, antropogonía, antropología, soteriología y escatología gnóstica, normalmente en esta sucesión. En lugar de «sistema», se puede decir también «mito». Unicamente ha de tenerse bien presente que en los mitos gnósticos nos hallamos frente a *mitos artificiales*. No se trata de mitos que se hayan desarrollado de una manera orgánica. Por el contrario, los gnósticos componen sus sistemas con diversos materiales mitológicos procedentes de su ambiente religioso y espiritual. Tomaron sin restricciones todo lo que les parecía de algún modo utilizable para la estructuración sistemática de su concepción del mundo. El cuadro ofrecido según eso por las divergencias de tan múltiples y extensas composiciones es desconcertante, como es lógico. Nos facilitaremos de forma muy considerable el acceso a ese extraño mundo del pensamiento gnóstico si pasamos revista primero a los sillares esenciales, a los elementos capitales de las edificaciones sistemáticas gnósticas, que con sus diversas combinaciones originan estructuras diferentes, sin que eso suponga, por supuesto, que todos los elementos puedan conmutarse en el interior de un mismo sistema.

El Dios desconocido. Constituye siempre la cúspide y el principio del sistema. Es un Dios totalmente trascendente, que está por encima del mundo y que no pertenece al mundo. Como tal, se tiende a describirle con la terminología de la llamada teología negativa. El Dios desconocido de la gnosis tiene ciertos puntos de contacto con la noción de Dios de algunas formas de la mística.

La Sophia como creadora del mundo. A este elemento se le denomina también «mito de la Sophia». Se trata de la doctrina de que el mundo se ha producido por la Sophia de (Dios), en concreto por una falta de ella. Normalmente se representa el proceso de esta manera: Sophia, sin el consentimiento o en contra de la voluntad de Dios, da origen al Demiurgo malo, que crea luego a su vez el mundo malo. Da la impresión de que se ha de reconocer en esta parte doctrinal, en última instancia, un *theologumenon* judío modificado por la cosmovisión gnóstica, a saber: el de la Sophia como artífice de Dios.

Los soberanos de los siete planetas. El mundo está regido por siete arcontes malos, a cuya cabeza se encuentra por lo general el Demiurgo ya mencionado. La relación de estos siete arcontes con los planetas es evidente, y a veces no les pasó inadvertida a los propios gnósticos. Nos encontramos, pues, con una herencia de la religión astral y de la astrología helenística en la gnosis, pero, como es natural, la valoración de dicha creencia es específicamente gnóstica. Con la representación de los soberanos de los siete planetas está en conexión estrecha la noción de *heimarmene*. Los siete planetas son u originan el destino bajo el que gimen los

hombres y del que anhelan liberarse. A esta herencia astrológica pertenecen, en un sentido amplio, finalmente las especulaciones con los números 7, 12, 30, 72, 365: siete planetas / días de la semana / arcontes; doce signos del zodíaco / meses / soberanos del mundo; treinta días del mes / eones; setenta y dos semanas / ángeles; trescientos sesenta y cinco días / cielo [18].

Descenso y ascensión del alma. El alma procede de la región celeste. Desciende a través de las esferas de los planetas al mundo y a los cuerpos humanos, y regresa, después de la muerte, por las esferas planetarias a la región celeste. A menudo se amplía esta noción fundamental con la idea de la transmigración de las almas. Tampoco este complejo es de por sí gnóstico. Los gnósticos lo adoptaron del helenismo, como noción difundidísima, para expresar con ella su peculiar cosmovisión [19].

Dualismo luz/tinieblas. A diferencia de los mencionados hasta ahora, este elemento no representa un complejo singular, sino que conforma y llena en mayor o menor grado la totalidad de cualquier sistema gnóstico. El Dios desconocido y el hombre interior pertenecen al reino de la luz; el Demiurgo, los arcontes y el mundo pertenecen al reino de las tinieblas. Puede aceptarse sin dificultad que el dualismo luz/tinieblas, de por sí y abstracción hecha de su utilización especial en la gnosis, constituye una herencia irania dentro de ésta.

Dualismo alma/cuerpo y espíritu/materia. El dualismo aludido de origen iranio se funde en la gnosis con un dualismo alma/cuerpo o espíritu/materia que nos es conocido sobre todo en el ámbito greco-helenístico: τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα [20]. El principio y el factor desencadenante de esta fusión, como es natural, lo fue también la nueva actitud existencial y la nueva cosmovisión gnóstica. El cuerpo y la materia se incluyen entre las características esenciales del reino de las tinieblas, en tanto que el alma y el espíritu se identifican con la luz.

La doctrina del Dios «hombre» [21], llamada también «mito del hombre originario». Se trata aquí de un complejo de nociones que se desarrolló de la interpretación gnóstica de Gn 1,26s. El Dios desconocido, el modelo primigenio del hombre, es el primer hombre. En el hecho de emplearse la misma denominación de «hombre», tanto para Dios como para el hombre, se expresa la unidad esencial de ambos. Esta doctrina se presenta en dos tipos: 1) El primer hombre se le aparece a los arcontes y éstos crean a su imagen al hombre terrestre. La imagen de Dios tan marcada en el hombre le une a Dios con el hombre esencialmente. 2) El primer hombre da origen a un segundo hombre celestial que le es semejante por esencia. El segundo hombre es inducido por su semejanza con dicho cuerpo a instalarse en él. Pero el cuerpo se revela como una caída; el hombre celestial queda preso en él y se convierte así en el alma del cuerpo.

[18] Cf. 375 y 385.
[19] Cf. 112.
[20] Platón, *Gorg.* 493A.
[21] Cf. H.-M. Schenke, ***Der Gott «Mensch» in der Gnosis*** (Berlín 1962).

La noción del salvador. La cosmovisión gnóstica y, en consecuencia, también los sistemas gnósticos se basan en principio en la noción de una revelación salvadora o de un mensajero que salva gracias a una revelación. La manera de realizarse este principio varía mucho. El salvador puede ser una figura celestial, una persona del pasado mítico (Adán, Set) o, incluso, una persona del presente (Simón Mago, Menandro), y estas posibilidades no se excluyen necesariamente entre sí. Cuando se produjo el encuentro de la gnosis con el cristianismo, la noción cristiana de un único Salvador tuvo secundariamente una repercusión vigorosa.

La difundida expresión de «salvador salvado» (*salvator salvandus* o *salvatus*) no se adecúa ni como concepto ni como denominación a la representación gnóstica del salvador. La noción para la que fue acuñada (por Reitzenstein) implica lo siguiente: un ser luminoso del cielo cae en el reino de las tinieblas y queda preso en él. En un principio tan sólo le es posible a la parte más importante de este ser conseguir el retorno a la patria celestial. Esta parte que se salva en primer lugar se convierte después en salvador del resto de la que en su día fuera una lumínica figura, que mientras tanto está encerrada como alma en los cuerpos de los hombres. De ahí que se haga salvador de sí mismo. Pero esta representación no aparece hasta muy tarde dentro de la gnosis, y sólo en el maniqueísmo. Las representaciones gnósticas del salvador de fecha anterior sólo tienen un cierto parecido con ella. Si el salvador es un ser celestial, se puede decir que con él la luz se salva a sí misma, ya que tanto el salvador como el salvando, en última instancia, están constituidos de la misma sustancia luminosa, pero este salvador no se salva previamente a sí mismo. Si el salvador es un hombre, en este caso es un salvado, pero no se puede afirmar correctamente de él, como de un *primus inter pares,* que, al salvar a sus semejantes, se salva a sí mismo.

La doctrina de las hipóstasis y las *ideas de emanación* aparecen, más o menos marcadas y difundidas, en la mayoría de los sistemas gnósticos. Una hipóstasis es una noción personificada y, en el fondo, no es sino un sustituto un tanto descolorido de una verdadera divinidad o de un ángel. Una emanación es un acto espiritualizado de generación o nacimiento. La doctrina de la hipóstasis y las ideas de emanación han de entenderse como un ensayo de convertir la gnosis, que originariamente fue una religión y una mitología, en una especie de filosofía. La multitud ingente y confusa de la hipóstasis y de las emanaciones en muchos sistemas, las más de las veces, tan sólo era para los gnósticos la expresión de la inmensa riqueza del mundo de la luz o de la gran peligrosidad del mundo de los arcontes y de los démones.

Para comprender un sistema gnóstico es preciso considerarlo desde el ángulo correcto, a saber: desde su centro. El sistema tiene por objeto fundamental el de aclarar cómo ha llegado el yo del gnóstico a su extraña circunstancia presente y cómo puede liberarse de ella. Considerado en sí mismo, y examinado desde el principio hasta el fin, ningún sistema gnóstico queda al socaire de objeciones lógicas o es consecuente consigo mismo. Aunque fueron muchos los gnósticos que se apartaron lo más posible de la mitología y coquetearon con la filosofía, un verdadero filósofo, que observe las cosas por sí mismas, no puede tomarles en serio [22].

Tras estos preámbulos podemos pasar a hablar de los sistemas gnósticos. Los ilustramos con cinco ejemplos.

1. *El sistema de Simón Mago*

En la cumbre del sistema se encuentra el padre del todo, llamado también «la gran fuerza». Junto a él, y nacida de él, se encuentra la madre del todo, la llamada ennoia del padre. Esta procreó ángeles y potencias, y éstos, a su vez, crearon el mundo. Ahora bien, dichos ángeles creadores del mundo querían borrar la historia de su ascendencia y «ser» de un modo independiente sin tener a nadie por encima de ellos. Por ello retuvieron a su madre, la ennoia, y la aprisionaron en el mundo. Que por encima de su madre había aún un padre era algo que estos ángeles no sospechaban. La ennoia tuvo que padecer en el mundo, que se convirtió en su prisión, toda clase de ignominias. Fue encerrada en un cuerpo humano y anduvo errante de un cuerpo de mujer a otro. La sima de su calvario y la culminación de su deshonra se alcanzó cuando la ennoia, encerrada en el cuerpo de una tal Helena, fue a parar a un burdel de Tiro. Los padecimientos y la deshonra de la ennoia son el modelo y el símbolo de los padecimientos y de la deshonra del alma en el hombre. El alma del hombre no procede, a diferencia del resto de lo que hay en él, de los ángeles creadores del mundo, sino de la ennoia. Como la ennoia, el alma está presa en el cuerpo humano y aguarda su liberación [23]. Pero cuando mayor es su calamidad, interviene el padre del todo. Desciende personalmente, recorre las esferas de los ángeles creadores del mundo, sin ser reconocido y sin obstáculo, porque tomó una apariencia semejante a la de éstos y pasó por uno de los suyos; después aparece entre los hombres en la figura del predicador de esta doctrina, a saber: la de Simón (Mago) de Gitta. En la figura de Simón libera el padre a la ennoia, en figura de Helena, del bur-

[22] Cf. Plotino, *Enn.* II 9.

[23] Esta conexión entre la ennoia y el alma no está expresada en la tradición y reposa más bien en una reconstrucción mía. E. Haenchen supone que originariamente en la doctrina de Simón la ennoia y el alma humana eran idénticas (ZThK 49 [1952] 340-342, 348).

del y del mundo. También la salvación de ennoia sirve de modelo y símbolo para las almas. Simón salva las almas de los hombres, comunicándoles el conocimiento que les redime, precisamente el mito aquí esbozado.

2. *El sistema del «Apocryphon Johannis»*

El Dios desconocido, que ocupa la cúspide del sistema, se llama también aquí padre del todo; otro nombre suyo es el de primer hombre. De él procede, por decirlo así, como pensamiento hipostasiado, la ennoia, que recibe también el nombre de Barbelo. Por medio de Barbelo se originan del padre los siguientes seres de la luz: una segunda ennoia, la presciencia, la inmortalidad, la vida eterna; en otras palabras: las propiedades de la divinidad personificadas. A continuación, el padre y Barbelo engendran un hijo, el monogenes, que recibe el nombre de Cristo. A instancias de Cristo se originan del Padre nuevos seres de la luz, a saber: la comprensión, la voluntad, el logos. A continuación, Cristo es designado por el Padre Señor del todo que ha de producirse. En consecuencia, Cristo se crea para sí la esfera de su dominio, el todo, que consta de cuatro grandes eones de la luz, gobernados, respectivamente, por cuatro ángeles de la luz y divididos cada uno de ellos en tres subeones. En orden descendente, las distintas entidades reciben los siguientes nombres:

1. Eón de la luz: χάρις, con el ángel de la luz: Harmozel
y los tres subeones: (1) χάρις, (2) verdad, (3) μορφή.
2. Eón de la luz: σύνεσις, con el ángel de la luz: Oroiael
y los tres subeones: (4) πρόνοια, (5) αἴσθησις, (6) memoria.
3. Eón de la luz: αἴσθησις, con el ángel de la luz: Daveithe
y los tres subeones: (7) σύνεσις, (8) ἀγάπη, (9) ἰδέα.
4. Eón de la luz: φρόνησις, con el ángel de la luz: Elelet
y los tres subeones: (10) perfección, (11) εἰρήνη, (12) σοφία.

Con esto se completa el mundo superior, el mundo de la luz. Hasta aquí todo va bien. Pero entonces el ínfimo ser del mundo de la luz, el duodécimo subeón, la Sophia, comete un yerro de graves consecuencias que conduce al nacimiento del mundo inferior de la imperfección. La Sophia quería crear ella también algo y engendra un ser, sin el acuerdo de su pareja; es decir, Sophia, de sexo femenino, procrea sin varón un hijo, que como tal debe ser un mal engendro. La Sophia expulsa fuera del reino de la luz a este hijo suyo, imperfecto y espantoso. Recibe el nombre de Jaldabaot y pasa a ser el demiurgo y el soberano del mundo inferior. Pero también la Sophia pierde, por culpa de la mácula contraída por su yerro, su residencia en el reino de la luz. Realiza penitencia abajo, en las tinieblas, y el padre acepta su penitencia. Obtiene un lugar inmediatamente por debajo del mundo de la luz y por encima del de Jaldabaot. Allí debe esperar hasta anular las consecuencias de su yerro, es decir, hasta el fin del mundo. Jaldabaot crea luego, según el modelo del mundo celestial superior, el mundo celestial inferior de los arcontes. En

primer lugar, por analogía con los doce eones sometidos a Cristo, crea doce eones inferiores, cada uno de ellos con un ángel. Los nombres de estos doce ángeles (o figuras del Zodíaco) son: (1) Jaot, (2) Hermes, (3) Galila, (4) Jobel, (5) Adonaios, (6) Sabaot, (7) Cainan y Cae, (8) Abiressine, (9) Jobel, (10) Harmupiael, (11) Adonin, (12) Belias. Cada uno de estos ángeles tiene por debajo a otros siete, con tres fuerzas respectivamente. Junto a los doce ángeles (figuras del Zodíaco), Jaldabaot crea además siete reyes del cielo (= planetas) con siete fuerzas y cinco reyes del mundo inferior. Los siete reyes del cielo son: (1) Jaot, el de aspecto de león; (2) Eloaios, de aspecto de asno; (3) Astaphaios, de aspecto de hiena; (4) Jao, de aspecto de serpiente de siete cabezas; (5) Adonaios, de aspecto de dragón; (6) Adoni, de aspecto de mono; (7) Sabbataios, el de aspecto de luminosa llama de fuego. Los ángeles arcónticos sometidos al dominio de Jaldabaot ascienden en total a 360. Jaldabaot, que supone equivocadamente no tener por encima de sí más que a su madre, Sophia, y no sospecha la existencia del mundo de la luz, al contemplar su creación se permite hacer esta orgullosa declaración: «Soy un dios celoso; fuera de mí no hay otro». La respuesta del mundo de la luz a esta provocación no se deja esperar. Primero resuena una voz desde lo alto: «Existe el hombre y el hijo de hombre». Apenas oída la voz del cielo, que notifica a Jaldabaot y a sus arcontes la existencia del Padre, que lleva precisamente el nombre de «hombre», y la de su hijo Cristo, se deja ver ese «hombre» en persona desde lo alto, en el límite de la esfera de los arcontes, para darles también noticia de su existencia mediante su epifanía. Para este fin ha tomado él, que por esencia es invisible, una figura humana. Ante su epifanía se estremece la creación. Los arcontes quedan aterrados por la voz del cielo y por la conmoción que la ha seguido. No se atreven a mirar a lo alto, agachan sus cabezas y miran hacia abajo. Entonces ven reflejarse en el agua del abismo la imagen de la figura aparecida en lo alto. Esta imagen reflejada ilumina la oscuridad del caos. Los arcontes imitan con su sustancia la imagen reflejada en el agua, para tener luz en sus tinieblas cuando la iluminación producida por ella desaparezca. Los arcontes le dan también a su figura, junto a la forma, el nombre milagroso de Dios «hombre» (= Adán). La forma y el nombre, según creen los arcontes, poseen virtudes mágicas y habrán de retener la luz divina en la figura que han hecho. Pero, a pesar de todo, ese cuerpo humano no puede moverse. Unos mensajeros del mundo de la luz, a saber: Cristo y sus cuatro ángeles de la luz, que han tomado la apariencia de arcontes, inducen a Jaldabaot a insuflar en el hombre la fuerza de la luz que ha heredado de su madre, Sophia.

Y lo que a partir de ahora está en juego es esa fuerza de la luz. Le ha sido arrebatada a Sophia y, por consiguiente, también al reino de la luz. La Sophia y todo el mundo de la luz se esfuerzan por recuperar esa fuerza de la luz. Pero antes debe salir de Jaldabaot y penetrar en el hombre. Jaldabaot se deja persuadir e insufla su fuerza de la luz en la figura humana. A partir de este momento ésta se mueve, pero Jaldabaot ha quedado desprovisto de la fuerza de la luz, cuya posesión le distinguía

de los demás arcontes. Desde ahora comienza la pugna entre el reino de la luz y los malos arcontes por apoderarse del hombre, o mejor dicho: de la fuerza de la luz que hay encerrada en él. Esta fuerza de la luz tiene la tendencia a remontarse hacia arriba, hacia la patria, y se manifiesta en el conocimiento del hombre, que es donde reside la fuerza de la luz. Cuanta más gnosis, tanto mayor es el acercamiento a la patria y el peligro que corren los arcontes de perder la fuerza de la luz. Los arcontes, por consiguiente, hacen todo lo que pueden por mantener al hombre en la ignorancia o empujarle a ella; el mundo de la luz hace todo lo que puede por despertarle y fomentarle la gnosis. Los arcontes sumergen al hombre en el fondo de la materia; si hasta entonces había tenido una especie de cuerpo etéreo, lo recubren ahora con un macizo cuerpo carnal; después le llevan al paraíso, hacen que se apodere de él la incapacidad de conocer; le crean una mujer; se expulsa a Adán y Eva del paraíso, a raíz de lo cual Jaldabaot violenta a Eva, siendo con ello inducidos los dos seres humanos al comercio sexual; los arcontes encadenan a los hombres a la *heimarmene,* y Jaldabaot descarga sobre ellos el diluvio; después los ángeles de los arcontes seducen a las hijas de los hombres. Todas estas medidas de los arcontes son reacciones contra los repetidos impulsos hacia el conocimiento de la fuerza de la luz que hay en el hombre. El conocimiento, y con él la fuerza de la luz, son apoyados a su vez por el reino de la luz, especialmente por un ser espiritual que se le ha dado al hombre como ayuda, la llamada epinoia de la luz. Sin embargo, los arcontes crean, para contrarrestar a este espíritu celeste, un espíritu arcóntico maligno, el llamado antimimon-pneuma.

Ya parecía que los arcontes tenían ganada desde hacía tiempo la lucha por el hombre y por la fuerza de la luz encerrada en él cuando el envío de Cristo, que trae en su séquito el espíritu de la vida que prevalece sobre el antimimon-pneuma, inclina decisivamente la victoria a favor del mundo de la luz. El hombre, es decir, la parte de la fuerza de la luz existente en él, que se deje ahora conducir por el espíritu de la vida al conocimiento y a la perfección asciende inmediatamente después de morir al mundo de la luz. El hombre, que se deja entorpecer por el antimimon-pneuma en su camino hacia el conocimiento y la perfección queda condenado a sucesivas reencarnaciones hasta el momento en que el espíritu de la vida le lleve al conocimiento; entonces asciende también al reino de la luz. En cambio, el hombre que se aparta del espíritu de la vida y se pone de nuevo a merced del antimimon-pneuma, después de morir, va al lugar de la condenación.

3. *El sistema de la «Sophia Iesu Christi»*

En el escrito gnóstico copto *Sophia Iesu Christi* se presupone el siguiente sistema: el Dios desconocido, el padre del todo, el primer padre, no puede nombrarse ni concebirse. «Es» ante todo. Antes de nacer, las demás divinidades estaban todas en él, en la fuente. Este Padre del todo

es a la vez masculino y femenino. Su mitad femenina se llama prognosis. El primer padre engendró de sí otra divinidad: el *Padre,* llamado también «el hombre», y esto sucedió de la siguiente manera: el primer padre se vio a sí mismo como en un espejo. Esta imagen reflejada se independizó después y apareció como otro nuevo ser frente a él. También el Padre tiene dos sexos. Su mitad femenina es la gran Sophia, por cuyo deseo se originó la totalidad del mundo superior. Tras haberse creado para sí el Padre un lugar de residencia y una esfera de acción, la Ogdóada, nacieron de él (el Padre) los tres primeros seres de una serie de seis, que reciben la denominación de «dioses de los dioses», a saber: la ennoia del Padre, el nous y la enthymesis, que debió su nacimiento a que el padre «pensara» (ἐνθυμεῖσθαι) con la gran Sophia. Tras estos tres seres, el Padre engendró otro ser, que le está mucho más próximo, a saber: su propio hijo, el «Hijo de hombre», llamado Cristo. También éste tiene dos sexos; su mitad femenina se llama *Agape-Sophia.* El «Hijo de hombre» engendra, a su vez, un ser bisexuado, el *Soter,* cuya parte femenina es la *Pistis-Sophia.* El Hijo de hombre engendra además otros muchos seres que no le son tan afines como el Soter.

Entre tanto, se originan del Padre tres nuevos seres con el título de «dioses de los dioses», a saber: fronesis, pensamiento y fuerza. También es preciso representarse bisexuados a estos seis «dioses de los dioses», como en general a todos los seres del mundo superior, de suerte que «los dioses de los dioses» son en realidad doce en número. El Padre creó doce dones para que sirvieran a estos doce entes angélicos. Los «dioses de los dioses» dan origen después a los «dioses», éstos a su vez a los «señores de los señores», éstos a los «señores», éstos a los «arcángeles» y éstos a los «ángeles». Y cada clase de seres divinos posee menos fuerza que la superior, a la que debe su origen. De acuerdo con ello, está también el carácter de su aparición. El Padre se manifiesta en su procedencia del primer padre como un hijo, los «dioses de los dioses» como propiedades independizadas de este hijo. Los «dioses» han sido «manifestados», los «señores de los señores» han sido «creados», los «señores» han sido «formados», los «arcángeles» «reciben figura» y los «ángeles» son «nombrados». Cada uno de los miembros de estas seis clases de ángeles se crea después para sí un lugar de residencia y espíritus para servirle en ésta. A Cristo, el Hijo de «hombre» (= el Padre), se le ha encomendado el dominio de todas las divinidades nacidas del Padre y de él mismo. La perfección del mundo superior se manifiesta en el hecho de que todos los seres divinos llevan una vida de gozo eterno.

Mientras que el Padre, al engendrar al «Hijo de hombre», y el «Hijo de hombre», al engendrar al Soter, cooperaron con sus parejas, la gran Sophia y la Agape-Sophia, al igual que hacen también con sus mitades femeninas las restantes deidades, la pareja femenina del Soter, la *Pistis-Sophia,* tuvo progenie sin intervención de su «esposo». Por culpa de esta falta contrajo una mancilla. De su yerro nació Jaldabaoth, llamado también Archigenetor o el «Todopoderoso», que gobierna el caos, es decir, todo lo que hay por debajo del mundo superior: el cielo terrestre y el

mundo de los hombres. A su lado hay seis ángeles, que, junto con él, componen la hebdómada. En la esfera de poder de Jaldabaoth hay también otros muchos seres angélicos según el modelo del mundo superior. Jaldabaoth y sus ángeles son arrogantes, orgullosos, ciegos e ignorantes. Se tienen por dioses, aunque no lo son y están muy lejos de tener la cualidad de los seres del mundo superior. Con respecto a ese mundo se comportan de una manera hostil, por cuanto que tratan de retener al alma y al espíritu del hombre en la esfera de su dominio por medio de la ignorancia. Por ello se les da también el nombre de «ladrones».

El hombre terrestre se compone de carne, alma y espíritu (es ésta la llamada gota de luz). El alma y el espíritu están hermanados por su origen; ambos proceden del mundo superior. Pero en el hombre real, todavía sin salvar, el alma y el espíritu no forman una unidad. Cuando en el hombre creado por Jaldabaot y sus potencias se había apagado ya el alma y dormitaba ésta en la incapacidad de conocer, el *Soter,* el «esposo» de Pistis-Sophia, envió una gota de luz para proteger al hombre (es decir, a su alma). La gota le fue insuflada al alma. Con ello el hombre despertó transitoriamente de su incapacidad de conocer. Dio nombre a todo lo creado por Jaldabaot y sus ángeles, lo que implica que lo denominó con su nombre correcto, dejando patente así la insensatez y la ignorancia de sus creadores. Por ello la acción del hombre es una condena de las potencias celestiales impuesta a Jaldabaot y a sus ángeles. Pero el alma no fue capaz de conservar en sí constantemente la gota de luz. El alma y el espíritu se encuentran ahora separados entre sí en el hombre. Por ello el espíritu, el alma y también el hombre como totalidad, están oprimidos por la incapacidad de conocer. Externamente, la incapacidad de conocer se manifiesta en el comercio sexual. Esta fatalidad dura hasta la llegada de Cristo el revelador, que despierta definitivamente a los hombres de su incapacidad de conocer, facilitándoles el regreso al mundo superior, al reavivar su gota de luz, es decir, el espíritu, y esto, a su vez, se consigue mediante la reintegración del espíritu y del alma a su primitiva unidad.

La obligación del gnóstico es abstenerse del comercio sexual, en el que se ha manifestado hasta el momento la ignorancia en su forma más chocante. El proceso entero a partir de la caída de *Pistis-Sophia,* pese a todos los fracasos aparentes del mundo de la luz, se cumple de acuerdo con la voluntad de las potencias celestiales. Al retornar el alma y el espíritu del hombre al mundo superior, se disuelve el reino de Jaldabaot, que sólo subsistía por lo que había robado al reino de la luz. De esta manera, *Pistis-Sophia* puede quedar limpia de mácula.

4. *El sistema del «Evangelium Veritatis»*

El sistema que subyace al llamado *Evangelium Veritatis* puede resumirse de la siguiente manera: sólo hay un ser que existe en el más estricto sentido, porque existe sin haber recibido el ser. Este ser es el Padre

(= el Dios desconocido). Por ello al Padre se le puede denominar simplemente «el que es». La residencia del Padre es el pléroma, que recibe también el nombre de «el descanso del Padre». El primer ser originado por el Padre es el *Logos,* su propio hijo, y el *Logos* nace del Padre y de los pensamientos del Padre, es decir, de su Sophia. También participan en el nacimiento del Logos el nous y la voluntad del Padre. El pensamiento, el nous y la voluntad no son, empero, hipóstasis independientes, sino meras potencias del Padre. Una vez que ha nacido, el Padre acoge junto a él al Logos en el pléroma. Este Logos recibe los nombres de Jesucristo, Jesús y Soter. Después del Logos, el Padre da origen al todo, es decir, a la totalidad de los eones; dicho en imágenes: a sus «plantaciones». Aunque el todo se separó del Padre cuando nació de él, permanece, sin embargo, en cierto modo en él, pues el Padre comprende también a los eones procedentes de él, aunque no sean miembros suyos. Se encuentran originariamente, junto con el Logos, en el pléroma del Padre. Y al Logos lo designa el Padre como señor del todo.

No obstante, la situación de las cosas así creadas carece de estabilidad. De todos los seres nacidos, es el Logos el único que conoce al Padre. Sólo por mediación del Logos tienen los eones la posibilidad de reconocer al Padre, y precisamente en esta transmisión del conocimiento relativo al Padre reside desde el principio el cometido del Logos. Ahora bien, de acuerdo con la voluntad del Padre, la estabilización y el perfeccionamiento del todo depende de dicho conocimiento. Sin embargo, este conocimiento del Padre por parte de los eones, necesario para la continuación del mundo, no se produce. Es esto algo extraño e incomprensible, toda vez que los eones figuran entre los seres que deben conocer al Padre. El hecho de que no se produzca el conocimiento tiene consecuencias graves y de muy largo alcance. No se trata de que los eones se hubieran despreocupado por completo de adquirir ese conocimiento. Muy al contrario, pretenden averiguar de quién proceden. Pero como no lo descubren, se apodera de ellos la intranquilidad y finalmente el espanto y el temor. El miedo les embota a los eones la facultad de conocer y les hace caer en el olvido. De esta manera se produce el error con respecto al Padre, el «extravío» (πλάνη). En su torpeza abandonan los eones el pléroma. El «extravío» se convierte en una potencia personal: el Demiurgo. Como los eones desconocían ya al Padre, el «extravío» tiene toda la razón de ser. Crea la materia y forma con ella el mundo terrestre a imagen del mundo superior de los eones, es decir, el lugar actual de estancia y esfera de actuación de los eones separados del pléroma. En el mundo por él creado, el «extravío» forma después el cuerpo del primer hombre. Pretende con ello encerrar uno cualquiera de los seres celestiales del todo, del mundo de los eones, en el cuerpo de este primer hombre y en los de sus sucesores, para tenerlo preso en él. El «extravío» consigue persuadir a los seres celestes más afectados de olvido, a los inferiores, a los del centro, a los que se encuentran cerca de la linde entre lo superior y lo inferior. Abandonan sus residencias del mundo superior y se aposentan en los hombres. La caída de los seres celestiales en el cuerpo del hombre puede represen-

tarse también de esta manera: los seres celestiales son en cierto modo como un vapor caliente que rodea al Padre o el cálido aliento que emana de su boca. El vapor o aliento, separado de su origen, cae hacia abajo en la materia y se mezcla con ella. Por ello se enfría y se convierte así en alma dentro del cuerpo material (juego de palabras entre ψυχοῦσθαι → ψυχή). Los seres celestiales, que desde ahora se encuentran como almas en los cuerpos humanos, se vinculan por la vida cada vez más al mundo y se sumen por ello en un olvido más profundo. Pero como no se produce el conocimiento del Padre por parte del todo, el Padre demora la perfección que tenía preparada desde un comienzo para sus criaturas, los eones, en primer lugar para el todo. Esa perfección se la dará el Padre al todo al final del mundo, cuando les haga *donación* a los eones del conocimiento, que ahora ya es imposible que alcancen por culpa de sus yerros.

El universo así nacido consta de tres partes: 1) El Padre y el Logos en el pléroma. 2) El mundo superior, que consta de eones, que se han separado del Padre. 3) El mundo inferior, terrestre, en el que impera el *«extravío»*. La situación del mundo superior y del mundo inferior, tras el pecado espiritual de los eones, puede describirse lo más aproximadamente posible de este modo: todos los seres celestiales, tanto los eones que se encuentran en el mundo superior como los seres celestiales que han quedado apresados en el mundo inferior, están faltos del Padre. Esta carencia consiste en no tener el conocimiento del Padre, en estar ignorantes sobre él, en no verle. Pero se esfuerzan por buscar al Padre. Los seres celestiales no tienen por qué estar conscientes de ello, pues a pesar de su búsqueda se encuentran desconcertados por el olvido. Pero sea como fuere, el hecho de que los seres celestiales busquen al Padre indica que, pese a su distanciamiento, todavía mantienen con él una vinculación esencial.

El mundo inferior, creación del *«extravío»*, es la encarnación de la falta, es la ignorancia personificada. En él imperan la envidia y las luchas. En este mundo hay dos clases de hombres. Unos son, según su cuerpo, criaturas del *«extravío»*, pero tienen encerrado dentro un ser de la luz procedente del mundo superior, más concretamente del lugar del centro. La totalidad de los seres celestiales caídos que se encuentran en los hombres se llaman alma o simiente del Padre. Los demás sólo son criaturas del *«extravío»*. Son hombres de la hyle. Todos los hombres del mundo inferior se encuentran en el temor, en el sobresalto, en la inconstancia, en la duda y en el aislamiento, son atormentados por el *«extravío»* mediante castigos, penas y ataduras. Por ello el mundo inferior en su totalidad, visto desde la realidad del Padre, sólo es apariencia. Como sólo es la encarnación misma de la ignorancia, no es —como la propia ignorancia— nada.

Y como tal se revela al final del mundo, cuando el Padre salva a sus criaturas de su distanciamiento, haciendo que el Logos les transmita el conocimiento del Padre. El Logos pone fin a la carencia al producir el conocimiento. A este objeto abandona el pléroma y desciende primero

al mundo superior, a los lugares donde se encuentran los diferentes grupos de eones. Para ello toma en cada caso la figura de los eones a quienes quiere revelar el conocimiento del Padre. Tras haber realizado su obra salvadora en los eones del mundo superior, desciende al mundo inferior para hacer partícipe también del conocimiento salvífico a los seres celestiales que en él se encuentran. Al entrar en el mundo inferior toma un cuerpo, una figura carnal. Empero, a diferencia de los cuerpos de los hombres, el del Salvador no se puede aprehender. Por culpa del *«extravío»,* que con razón se siente amenazado en su obrar, es clavado en la cruz y muere. Luego se reviste nuevamente de su inmortalidad y regresa de lo salvado al pléroma. Sólo un grupo de hombres, el de aquellos en que se encuentra un ser caído del cielo, aceptan el conocimiento que se les ofrece.

La escatología está dominada por la tensión entre el «ya» y el «todavía no». Con la llegada del Salvador, que trae consigo el conocimiento en el fondo, queda disuelto ya el mundo, esa formación de la ignorancia, y esta disolución se efectúa en un acto especial que se realiza antes. Para todos los seres celestiales la meta final es el descanso en el Padre, en el pléroma. En lo que respecta especialmente a los seres celestiales encerrados en los cuerpos de los hombres, quedan completos una vez que han recibido el conocimiento, pero todavía les falta alcanzar el estado de perfección. Al descomponerse el mundo o al morir, se purifican de su atadura a la multiplicidad del mundo, y su cuerpo, compuesto de materia, se disolverá en la nada. Dicho de otra manera: el vapor o el hálito del padre, que, al enfriarse en la materia, se convierte en alma, de nuevo se calienta y asciende a lo alto, descomponiéndose el cuerpo material desprovisto así de su forma. Los seres celestiales liberados no descienden al mundo de abajo, sino que se elevan hacia el Padre, hacia el lugar del descanso, el lugar de los bienaventurados donde ya no tendrán más carencia del Padre.

5. *El sistema de Valentiniano*
(según Ireneo, *Adv. haer.* I 1-8)

El Dios desconocido es el Padre primordial y se llama bythos. Durante un sinfín de tiempo existió en soledad con su compañera, la ennoia, llamada también sige (silencio). La generación del ser comenzó al fecundar bythos a sige espiritualmente y al engendrar ésta al nous, llamado también monogenes, y a la verdad. El nous, por su parte, engendra después (con su pareja la verdad) al Logos y a zoe; el Logos y zoe engendran a anthropos y a la iglesia. Estas cuatro parejas constituyen la llamada ogdóada. Logos y zoe engendran después otros diez seres, a saber: bythios y mixis, ageratos y henosis, autophyes y hedone, akinetos y synkrasis, monogenes y macaria. Anthropos y la iglesia engendran a su vez doce seres, a saber: parakletos y pistis, patrikos y elpis, metrikos y agape, aeinous y synesis, ekklesiastikos y makariotes, theoletos y *sophia.* Estos

treinta seres, los llamados eones, agrupados en una ogdóada, una década y una dodécada, constituyen el pléroma, es decir, el reino de la perfección.

Bythos tan sólo puede ser conocido por su hijo; pero quiere que todos los eones *traten* al menos de reconocerle. El eón inferior, el trigésimo, la *sophia,* entiende ese deseo equivocadamente y trata, con una excitación apasionada, de alcanzar lo imposible, a saber: el comprender a bythos plenamente, produciendo así la confusión en todo el pléroma. El guardián del orden del pléroma, el llamado horos, logra tranquilizarla con esfuerzo; ella calma su *excitación* y la expulsa del pléroma [24]. Ahora engendra nous (con la verdad) otro par peculiar de eones, al objeto de restaurar definitivamente el orden en el pléroma; se trata de Cristo y el Espíritu Santo. Cristo les enseña a los eones que bythos es incomprensible, y el Espíritu Santo pone paz y concordia en el pléroma. A partir de esta nueva armonía, definitivamente alcanzada, la totalidad de los eones engendra al soter y a sus ángeles.

La *excitación* de la sophia (prácticamente su mal nacimiento), desterrada del pléroma, se instala por debajo del pléroma en el llamado lugar de en medio. Se trata de un ser amorfo y recibe el nombre de sophia inferior o ajamot. Cristo se apiada de ella, desciende del pléroma a su lado, y tras darle una primera configuración provisional que le permita tener sensaciones, regresa de nuevo al pléroma. Pero ahora comienza la ajamot a encontrarse desgarrada por sus sentimientos; *sufre* al darse cuenta nebulosamente de que se halla en una situación imposible y lejos de su auténtica patria. Finalmente, se envía junto a ella al soter, acompañado de sus ángeles, como señor de todo lo que habrá de engendrarse por debajo del pléroma, al tiempo que como futura pareja de ajamot. Como primera providencia, el soter le cura a achamoth de su *sufrimiento,* que separa de ella, de suerte que se convierte en algo independiente de su persona. Le pone después en conocimiento de sí misma y del pléroma que hay sobre ella, provocando así la *conversión* de ajamot; también la conversión se separa de ajamot. A continuación, ésta se deja fecundar por los ángeles de soter y da el ser, a imagen suya y a la de los ángeles, a tantos entes espirituales como ángeles hay. Y hay tantos ángeles como pneumáticos habrá después, pues aquéllos se convertirán en sus ángeles custodios y habrán de ser los esposos futuros de los entes espirituales que habitan en los pneumáticos. Estos seres espirituales, los hijos de ajamot, todavía son incompletos y necesitan maduración; por esa razón se les denomina también spermata. Por lo demás, en todos los aspectos son como su madre, que viene a ser una especie de aborto del mundo espiritual, de espíritu imperfecto e inmaduro.

Junto con la ajamot y el soter hay otras tres sustancias: el *sufrimiento* separado de ajamot se ha convertido en una sustancia material; la *conversión* de ajamot, igualmente independizada, se convierte

[24] Toda esta concepción del yerro de la Sophia no es sino una depuración de la noción subyacente de que Sophia tuvo, sin su esposo, a Theletos, un engendro monstruoso.

en sustancia anímica[25]; la totalidad de los hijos que tuvo ajamot de los ángeles constituye la sustancia espiritual. De la sustancia espiritual ajamot hizo nacer al demiurgo, que, a su vez, crearía después con el resto de la sustancia anímica y de la sustancia material la totalidad del mundo inferior. El demiurgo, que sólo es anímico y, por tanto, no puede comprender nada de lo espiritual, cree que por encima de él no hay nada más y que ha creado el mundo por sí mismo. En realidad, son el soter y la ajamot quienes operan ocultamente a través de él y le hacen crear al mundo de forma que sea una imagen del pléroma. Entre otras cosas, el demiurgo crea los siete cielos, por encima de los cuales tiene su trono. Tras haber creado el resto del mundo, forma también el hombre; constituye un cuerpo con una materia sutil e invisible e implanta en él el alma. Después rodea esa hechura de un macizo cuerpo carnal. Pero en el hombre creado de esta manera hay también algo de espíritu. Ajamot insufló secretamente en el demiurgo uno de los seres espirituales engendrado por ella y el demiurgo lo implantó con el alma en el cuerpo del hombre sin darse cuenta. Siguiendo el mismo principio, la ajamot va transmitiendo, poco a poco, a lo largo de la historia, a los hombres recién nacidos, a sus hijos, los seres espirituales, en cierto modo como spermata, hasta que se agota la sustancia espiritual.

Ahora bien, no todos los hombres han recibido ni tienen en sí un ser espiritual semejante. Por el contrario, hay tres grupos de hombres: los pneumáticos o gnósticos constan de materia, alma y espíritu. Ellos o sus espíritus ascienden necesariamente por naturaleza de nuevo al pléroma y reciben la salvación completa. Si los espíritus están en el mundo es para *perfeccionarse* en su unión con el alma. Los seres espirituales engendrados por la ajamot no están, por decirlo así, todavía maduros. Son sembrados como spermata en los hombres, para madurar en ellos. El mundo entero, en el fondo, no es sino un gran dispositivo de maduración para los hijos de ajamot. Los psíquicos constan de materia y alma. Su destino es claro: tiene, por decirlo así, libertad de decisión. Si se sienten inclinados al espíritu, es decir, si tienen fe y hacen buenas obras, se les dará a sus almas la salvación, aunque, eso sí, en un grado inferior al de los espíritus de los pneumáticos. Por el contrario, si se sienten inclinados a lo material comparten el destino de los hílicos. Estos constan sólo de materia y por naturaleza desaparecen necesariamente con todo lo material.

El logro de la salvación por parte de los pneumáticos y psíquicos se ve favorecido esencialmente por el hecho de haber llegado en su época el soter al mundo de los hombres. Para ello sólo ha tomado consigo las sustancias que pueden participar de la salvación. En su descenso toma de ajamot algo de espiritual y después algo anímico del demiurgo. No toma nada material. El cuerpo con que aparece a los hombres es de una sustancia anímica, pero tan artísticamente conformada, que es visible y

[25] Los valentinianos tienen una predilección especial por describir cómo se originaron las diferentes partes constitutivas del mundo a partir de los diferentes sentimientos de la ajamot.

palpable y capaz de padecer. El demiurgo anímico, gracias al descenso del soter, se entera por primera vez de la existencia de otro mundo por encima de él, la existencia del lugar de en medio donde está ajamot, y de la del pléroma. Inmediatamente hace penitencia y se pone voluntariamente a las órdenes del soter, por lo cual será incluido después en la salvación; se comporta, por tanto, enteramente como un modelo de los psíquicos.

Cuando todos los hijos de ajamot hayan penetrado en la humanidad y se hayan completado en ella, sobrevendrá el fin del mundo. Todo lo material, incluidos los cuerpos de los pneumáticos, psíquicos e hílicos, será destruido por el fuego y el fuego se consumirá después a sí mismo. En cambio, las almas y espíritus de los psíquicos y pneumáticos ascienden a lo alto, recogen de camino al demiurgo y llegan al lugar de en medio, por debajo del pléroma. El demiurgo y las almas, inclusive las de los pneumáticos, permanecen allí disfrutando de una beatitud eterna, una vez desalojado el lugar de en medio por el soter y sus ángeles y una vez regresado éste al pléroma. Después los espíritus de los pneumáticos, destinados a un lugar todavía más alto, se separan de sus almas, que han de quedarse en el lugar de en medio, y ascienden guiado por su madre ajamot hasta el pléroma. Allí, en el pléroma, se casará ajamot con el soter y los hijos de ajamot con los ángeles del soter.

VI. HISTORIA DE LA GNOSIS

1. *Los orígenes*

Los orígenes de la gnosis son oscuros. La causa tal vez estribe en el hecho de que también sus comienzos fueron *insignificantes*. Son muchos los datos que parecen indicar que la gnosis surgió en el conglomerado étnico y religioso del territorio de Siria-Palestina y en período contemporáneo o algo anterior al nacimiento del cristianismo, aunque independientemente de éste. En los comienzos parece haber intervenido en la gnosis, junto a otros muchos también, un elemento judío. Queda en lo incierto si, dentro del territorio indicado, arrancó la gnosis a la vez de varias localidades o de un solo lugar. Sea como fuere, es menester en todo caso hacerse a la idea de que la época estaba madura para la gnosis, de que en cierto modo se respiraba en el ambiente el nacimiento de un nuevo movimiento religioso con una cosmovisión negativa de esa índole. La intuición de un profeta y la chispa que de él saltara después a un grupo de hombres bastaron para desencadenarlo. La gnosis en principio es un movimiento popular, aunque por su peculiar cosmovisión no pudiera convertirse en un genuino movimiento de masas. Su dinámica interna procede de las interacciones mutuas entre el individuo religioso y la comunidad respectiva. En muchos lugares del país adoptó la gnosis la configuración externa de conventículos y sectas. De esta manera, en círculos pequeños, los gnósticos se sentían unidos entre sí fraternalmente y practicaban en común su piedad. Las formas rituales en que se realizaba esto son diversas en cada caso. Tenemos noticias, por ejemplo, de prácticas bautismales, de banquetes sacramentales, de unciones de aceite, de signación de los oídos, de la extrema unción. La escala de los actos rituales va desde el servicio divino sin culto a prácticas declaradamente mágicas. El régimen de vida de las sectas gnósticas se acomoda a su cosmovisión. El mundo y el cuerpo son malos; por tanto, se debe protestar contra lo malo y distanciarse lo más posible del mundo y de la carne. Normalmente, esto se consigue mediante una ascesis rigurosa. No obstante, de la misma concepción del mundo se puede deducir a veces una actitud ética harto opuesta: ¡dad al mundo lo que es del mundo! Pues eso no afecta en absoluto al hombre interior, al verdadero hombre. Semejante ética de signo contrario (el llamado «libertinismo») pudo luego concebirse como una provocación consciente del soberano malo del mundo. Especialmente en el ámbito sexual interviene también la noción de que la reproducción es un invento alevoso del demiurgo para mantener a los hombres en su prisión; por consiguiente, es preciso hacer con el semen y con los órganos de la procreación cualquier cosa con tal de no engendrar hijos. Pero tanto en la ascesis (ética del retraerse) como en el libertismo (ética de la protesta apasionada) estaban los fieles arrobados por una cosmovisión peculiar. En los comienzos de la gnosis a nadie se le ocurría fijar la doctrina ni construir sistemas complicados. Todo esto es secundario y no se produjo

hasta el momento en que las llamaradas del primer entusiasmo se estaban ya apagando. Sólo a partir de entonces se hace perceptible la tendencia, más o menos consciente, pero relativamente vigorosa, a trasplantar la gnosis de la esfera de la religión a la de la filosofía y a transformar simultáneamente las comunidades sectarias en escuelas.

2. *Difusión de la gnosis*

La gnosis cayó como semilla en campo abonado o como chispa en un pajar. Los enemigos de la Iglesia cristiana afirmaban que la gnosis se propagaba como un cáncer y que las sectas gnósticas brotaban del suelo como hongos. La gnosis, efectivamente, se difundió con rapidez increíble en sus diferentes modalidades, a menudo en varias oleadas sucesivas [26], por todas partes. Nos es imposible imaginarnos todo el proceso, pero la visión de conjunto que nos podemos formar con los datos disponibles es harto impresionante.

En el valle del Jordán, una secta bautista herético-judía fue ganada por el movimiento gnóstico; la época sólo puede conjeturarse: el proceso tal vez se había ya cumplido a comienzos del siglo I d. C. Ese fue el momento en que nació la gnosis mandea.

Los mandeos y el problema mandeo [27].

Mediante deducciones históricas múltiples y complicadas podemos figurarnos así el origen de la secta gnóstica de los «mandeos», como suele habitualmente llamarles la ciencia, por más que la designación habitual que ellos se daban era la de «nāṣōreos». Lo que se ha dicho antes no es un hecho inequívoco, directamente demostrable y atestiguado por las fuentes, sino una mera hipótesis. Por eso hay muchos investigadores que se imaginan —o más bien que se imaginaban— de una manera muy distinta el origen de los mandeos. Los mandeos, según se ha dicho, constituyen la única secta gnóstica que se ha mantenido hasta nuestros días. En efecto, todavía hoy cuenta con unos cinco mil creyentes, que viven principalmente al sur del Iraq, a saber: en el territorio pantanoso del bajo Eufrates y Tigris y del Šat el Arab. Pero también se la encuentra esporádicamente fuera de este territorio en las ciudades del Iraq. Hay también grupos mandeos en el Irán, junto al río Karun. De su existencia e importancia no tuvo el debido conocimiento la ciencia hasta comienzos del siglo XX, una vez que fueron descifrados por sabios como Petermann, Euting, Nöldeke, Brandt, Lidzbarski los escritos sagrados más importantes de los mandeos (*Ginzā, Libro de Juan, Liturgias* [28]), traídos a Europa

[26] Así, por ejemplo, gnosis vulgar-valentinianismo-maniqueísmo, o gnosis vulgar-marcionitismo-maniqueísmo.

[27] R. Rudolph, *Die Mandäer* I-II (FRLANT LXXIV, N. F. LVI, y LXXV, N. F. LVII; Gotinga 1960-1961); G. Windengren, *Die Mandäer. Handbuch der Orientalistik* 1, 8, 2 (Leiden-Colonia 1961) 83-101; C. Colpe, *Mandäer:* RGG³ IV, 709-712.

[28] Cf. *supra,* p. 388, la indicación de las fuentes.

tiempo atrás por misioneros y viajeros. Estos escritos principales son relativamente modernos; no debieron de compilarse y redactarse hasta el siglo VII y VIII d. C.; los mandeos tal vez pretendían legitimarse con ellos frente al Islam como «poseedores de escrituras». Estos escritos, por tanto, contienen la *doctrina* mandea. Dicha doctrina produce a primera vista una impresión sumamente confusa. Esto se debe, en última instancia, al hecho de haberse yuxtapuesto meramente o entremezclado entre sí en dichos escritos formulaciones doctrinales de distintos siglos. Por esa razón es imposible extraer de ellos nada que pueda parecerse a una sinopsis orgánica de la doctrina mandea o, por decirlo así, del sistema de los mandeos. Baste al respecto con enumerar algunas nociones capitales típicas y ciertas ideas fundamentales características. La divinidad suprema de la luz recibe las más de las veces el nombre de «la gran Vida» o el de «el gran Mānā» (por *mānā* se entiende «espíritu», pero significa propiamente «recipiente»). En un mundo sublime de luz habitan innumerables mānās y uthras *(uthra* es propiamente «riqueza»), que es como se llaman los ángeles mandeos. Muy por debajo se encuentra el polo opuesto, el mundo del agua negra, que gobiernan Ur y Rūhā. La tibil (= el mundo terreno) fue creada por Abathur, el varón que porta la balanza con la que sopesa las acciones de los hombres, y por su hijo Ptahil, que es el demiurgo propiamente dicho; ambos no son ni buenos ni malos. Ahora bien, la tibil y los hombres están dominados, esclavizados y seducidos por los siete (planetas) malos, creados y establecidos por Ur y Rūhā; Rūhā y los siete están estrechamente vinculados. Los siete han creado también el cuerpo de Adán. Empero, se trajo del mundo de la luz a Adakas (= «el oculto Adán») como elemento animador e iluminador de ese «caparazón corporal». Los emisarios del mundo de la luz, especialmente Mandā ḏHaijē (= «gnosis de la vida»), Hibil-Zīwā (= «iluminador Abel»), Anōš-Uthra, que, respectivamente, van apareciendo como el «hombre extranjero» en la tibil, tratan de liberar del dominio de Rūhā y de los siete malos a Adán, a su esposa Hawwā (= Eva) y a sus descendientes, transmitiéndoles el verdadero saber. A las figuras de Manda ḏHaijē y de Hibil-Zīwā se asocia por lo demás la vaga idea de una primitiva victoria suya sobre el monstruoso Ur.

El pensamiento mandeo, si no puede captarse sistemáticamente, deja entrever su evolución histórica por medio del análisis. Como en una excavación, es menester proceder paso a paso, gradualmente, para separar los estratos recientes de los más antiguos. Esto, que en principio es claro, resulta extraordinariamente difícil de realizar, y hasta ahora tan sólo se ha emprendido a modo de tentativa o ensayo [29]. Más sencillo que separar unos de otros los estratos recientes es entrever el estado primitivo que sirvió de base a las restantes capas superiores. Y este estadio primitivo de las nociones contenidas en los escritos mandeos converge palmaria-

[29] Cf. recientemente K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung,* Phil. Habil.-Schrift (Leipzig 1961).

mente con lo que podemos reconocer como el estadio básico de los demás sistemas gnósticos [30]. La gnosis no es sólo teoría. Mucho más importante que las opiniones doctrinales son las partes *edificantes* conservadas en los escritos sagrados de los mandeos, cuya amplitud no tiene punto de comparación con la de los restantes documentos de la tradición gnóstica. En ellas, efectivamente, la actitud existencial gnóstica nos habla de una manera directa, sin los circunloquios del sistema. Estos extensos trozos, en forma poética o en prosa, con sus gráficas imágenes y simbolismos típicos que reaparecen una y otra vez, a pesar del momento tardío en que se pusieron por escrito, se prestan magníficamente para deducir y para demostrar la actitud gnóstica, como ya lo hizo Jonas [31]. Los escritos mandeos, finalmente, reflejan también el culto de esta secta. Al hecho de que los mandeos ocupen en tantos aspectos una situación peculiar dentro del fenómeno general de la gnosis y de su investigación ha cooperado de una manera esencial precisamente su servicio divino. Este nos muestra a la secta de los mandeos fundamentalmente como una comunidad cultual, como una especie de iglesia. No obstante, es preciso entender históricamente este hecho en el sentido de que la gnosis mandea se nos presenta en sus escritos en una forma secundariamente eclesializada. En efecto, como es natural, el culto mandeo, exactamente igual que el pensamiento mandeo, tuvo su historia. Independientemente se han esforzado en los últimos tiempos por aclarar ambos puntos E. Segelberg [32] y K. Rudolph [33], sin llegar, empero, a un completo acuerdo en los puntos donde coinciden. Los dos actos cultuales más importantes, y a todas luces también los más antiguos, son el bautismo (maṣbūtā) y la misa de los muertos (masiqtā = «ascensión» del alma al reino de la luz después de la muerte del hombre). De ellos me parece, a su vez, el más antiguo el bautismo, que, como mera práctica bautismal, remonta tal vez al período primitivo de los mandeos. El rito bautismal, por decirlo así, clásico de los mandeos, según lo dan a conocer directamente los escritos sagrados y la praxis actual, puede dividirse, como lo ha hecho Segelberg, abstracción hecha de los ritos preparatorios y finales, en cuatro partes fundamentales: 1) el acto central del bautismo en «el Jordán» (que en lo fundamental consta de un descenso al agua, *descensus;* de una triple inmersión, *inmersio;* de una triple signación, *signatio;* de una triple ingestión de agua, *potio;* de la coronación, *coronatio;* de la imposición de manos, *impositio manus;* de la kušṭā [34], y de la salida del agua, *ascensus);* 2) unción de aceite; 3) comida de pan y agua (pihtā y mambūhā); 4) serie de plegarias y actos, cuya parte principal la representan la oración de sello y el oscuro rito de la «elevación». Según este ritual, el bautismo es un acto que se repite y se realiza sobre el neófito completamente vestido; el mandeo se pone antes del bautismo

[30] Cf. *infra*, p. 429.
[31] *Gnosis und spätantiker Geist* I³, 94-100.
[32] Maṣbūtā, *Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism* (Upsala 1958).
[33] *Die Mandäer* II. *Der Kult* (Gotinga 1961).
[34] «Verdad» aquí y en otras ocasiones también designa a menudo el ritual de los mandeos.

su atavío cultual y penetra vestido en el agua. Ahora bien, a partir de este ritual clásico se puede y se debe deducir otro más antiguo que está en su base. Es relativamente fácil reconocer dentro de estas partes principales que los ritos dos y cuatro vienen a ser amplificaciones posteriores y secundarias, y que entre éstas la unción de aceite y la comida son más modernas que la cuarta parte fundamental (signación, «elevación»). Y el núcleo del ritual, el acto central del bautismo (parte principal 1), tuvo que ser en su día un rito de iniciación irrepetible, que se realizaba de una vez para siempre, sobre el neófito desnudo, a quien se vestía después del bautizo con las vestiduras bautismales en un acto especial *(vestitio)*. Cabe, por tanto, conjeturar que la serie de los actos cultuales del primitivo rito bautismal eran: *depositio vestium, descensus, inmersio, signatio, potio, ascensus, vestitio, coronatio, impositio manus,* kušṭā [35]. Pero tampoco este rito bautismal más antiguo representa la primitiva praxis del bautismo. Soy de la opinión de que con esta reconstrucción del ritual más antiguo todavía no llegamos al origen de los mandeos. Antes bien, este ritual debió de ser ya un primer paso en el camino de la transformación del movimiento bautista gnóstico de los mandeos en iglesia mandea.

Al igual que en el bautismo, se puede reconocer también en la misa de los muertos una forma originaria más antigua, subyacente a la que nos muestran los documentos literarios y las ceremonias al uso. Según Rudolph, comprendía los siguientes actos: 1) lavatorio o bautismo; 2) vestirse; 3) comida (de viaje); 4) acompañamiento de himnos. Al difundirse el conocimiento de la existencia de los mandeos y de su literatura se produjo una viva discusión o, mejor dicho, una apasionada disputa en torno a la llamada «cuestión mandea»; dicho de otra forma: *problema de los mandeos*. Pero las polémicas no han conducido todavía a un resultado de validez general reconocida. Hoy no se discute, es verdad, con tanto acaloramiento, pero las opiniones discrepan aún en su mayor parte. Los diversos puntos de vista no han hecho sino empedernirse. La «cuestión mandea» o el «problema de los mandeos» son meras etiquetas que sirven para designar un conjunto de cuestiones harto enrevesado y complejo, que no cabe dilucidar en todos sus aspectos dentro del espacio aquí disponible. Empero, el acervo de problemas particulares se agrupa en torno a dos cuestiones capitales: 1) ¿cuál es la antigüedad de la secta de los mandeos? (¿es posterior o anterior al cristianismo?); 2) ¿de dónde procede la secta de los mandeos? (¿tuvo su origen donde perdura actualmente, es decir, en *Babilonia-Mesopotamia* o en *Siria-Palestina?)*.

De las cuestiones especiales se debe al menos mencionar una aquí, cuya respuesta depende en lo esencial naturalmente de la actitud que se tome con respecto a las dos cuestiones principales, a saber: ¿es legítimo aplicar a la interpretación del Nuevo Testamento (especialmente a los

[35] K. Rudolph llega en su análisis a otra conclusión; en su opinión, el bautismo mandeo habría tenido originariamente la siguiente forma: 1) *immersio;* 2) *signatio;* 3) *potio;* 4) *coronatio;* 5) *impositio manus;* 6) *kušṭā;* 7) *communio* (= comida con pan y agua); 8) *kušṭā;* lo dirigiría un sacerdote, se efectuaría totalmente vestido y habría de renovarse constantemente.

escritos de Juan) textos tan tardíos como los mandeos? A esta pregunta parcial le hemos dado implícitamente una respuesta afirmativa en lo dicho anteriormente. La escala de intentos de responder a la doble cuestión central se extiende entre estos dos extremos: 1) los mandeos sólo son una derivación tardía del cristianismo (nestoriano) sirio oriental (parecer sostenido especialmente por Hans Lietzmann[36]); 2) el mandeísmo es el retoño directo de una religión salvífica popular, muy difundida en época precristiana, de origen iranio-babilonio (opinión defendida por Richard Reitzenstein). La verosimilitud y la verdad histórica deben situarse en algún punto intermedio entre los extremos de ambas hipótesis. Los mandeos, con toda seguridad, no son autóctonos en Oriente (Mesopotamia-Babilonia), donde redactaron sus escritos en un dialecto peculiar arameo-oriental (el llamado «mandeo»), tuvieron una historia secular y todavía hoy perduran sus restos. Múltiples indicios, por ejemplo, esa extraña designación para el agua bautismal (que debe ser agua corriente) del «Jordán», o los *termini technici* del arameo occidental dentro de un dialecto que en todo lo demás es arameo oriental, así como otros parecidos, indican que la secta de los mandeos procede de Occidente (Siria-Palestina), de donde tuvieron que emigrar en época relativamente temprana hacia el Oriente. También es suficientemente clara la conexión de estos mandeos primitivos con las corrientes bautistas judeo-heréticas del valle del Jordán. Por ello hoy goza de amplia aceptación dentro del círculo de los especialistas[37] la respuesta que se da a la doble cuestión central del problema de los mandeos con la hipótesis siguiente: los mandeos son una secta gnóstica de la misma antigüedad que el cristianismo. Su lugar originario es Siria-Palestina, donde se originó de un judaísmo herético. Empero, en el siglo I d. C.[38] emigraron de allí a Mesopotamia, donde su cosmovisión y su culto quedaron expuestos a las influencias múltiples de su nuevo contorno. La evolución interna de los mandeos primitivos, correlativa a estos hechos externos, con la que se completa el cuadro, más o menos podemos representárnosla en tres estadios distintos: 1) los mandeos no son originariamente sino una vulgar secta baptista judeo-herética, una de tantas; 2) los mandeos se abren a la cosmovisión gnóstica[39]; 3) de esta manera se origina la gnosis mandea. A pesar de todo, el elemento típicamente gnóstico se mantuvo en su mayor parte, encontrándose después su impronta también en los escritos sagrados, que por esta razón pueden aplicarse con toda legitimidad a la explicación del Nuevo Testamento, en pie de igualdad con los demás textos gnósticos. En los estadios dos y tres tuvo que desarrollarse, a partir de la práctica originaria no

[36] *Ein Beitrag zur Mandäerfrage:* SAB (1930) 595-608 (= *Kl. Schr.* I [Berlín 1958] 124-140).

[37] R. Macuch, *Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen:* ThLZ 82 (1957) 401-408; K. Rudolph, *Die Mandäer* I, 246-255; C. Colpe, RGG³ IV, 711s.

[38] Según K. Rudolph, por primera vez en el siglo II y en relación con el levantamiento de Bar-Kokba (*Die Mandäer* I, 251).

[39] Cf. C. Colpe, RGG³ IV, 711.

específica de los baños bautismales, un rito de iniciación con un ceremonial fijo, a saber: el ritual del bautismo mandeo preclásico, del que hemos hablado anteriormente [40].

Tras haber echado esta necesaria ojeada a la problemática especial de los mandeos, volvamos ahora a la pieza de mosaico que representan los mandeos en el cuadro general de la difusión de la gnosis. La secta de los mandeos floreció y ejerció su actividad junto al Jordán, es decir, en Palestina-Siria, sólo durante unos decenios, aunque restos de la misma duraran posiblemente hasta el siglo II.

Existen ciertos indicios de que también cayó bajo el influjo gnóstico una parte de los discípulos de Juan en *Palestina-Siria* que no se hicieron cristianos; da la impresión de que en esta zona no sólo se entendió a Juan el Bautista como intermediario escatológico de salvación, sino también como un revelador gnóstico.

El samaritano Simón (Mago) fue en la primera mitad del siglo I d. C. el representante y el maestro en *Samaría* de una cosmovisión típicamente gnóstica [41] sin influjos del cristianismo y mucho antes de que llegase a Samaría la misión cristiana. Encontró en Samaría multitud de creyentes. Por lo demás, parece como si Simón hubiera tratado de difundir su doctrina más allá de las fronteras de su patria. Es posible también que por este motivo se trasladase a Roma. De la época de Justino, es decir, hacia el 150 d. C., el simonianismo era la religión predominante en Samaría; en cambio, fuera de Samaría sólo había grupos aislados de simonianos [42].

Hacia la segunda mitad del siglo I d. C. un samaritano predicó con éxito la cosmovisión gnóstica en *Antioquía.* Se trata de Menandro, oriundo de la aldea Kapparetea en la región de Samaría y representante de una gnosis no influida por el cristianismo. Como Simón Mago, es un salvador gnóstico no inficcionado de nociones cristianas. En cambio, no puede tenerse por verosímil el hecho de que fuera el primero en llevar la nueva cosmovisión, pongamos por caso, de Samaría a Asiria. Cabe sospechar que el lugar de desarrollo de esta cosmovisión fue Antioquía, donde ya decenios antes había entrado Pablo en conocimiento de ciertas nociones gnósticas de las que tomó determinados motivos para su predicación. Por consiguiente, Menandro y sus partidarios no fueron ni mucho menos los únicos gnósticos que hubo en su época en Siria; en todo caso, para el período inmediatamente anterior al 100 d. C., los escritos de Juan atestiguan la existencia en Siria de una gnosis con múltiples modalidades y ampliamente difundida, que se amoldó entre tanto al cristianismo y fue apoyada por el mismo círculo de Juan, aunque fuese impugnado posteriormente como herejía cristiana en ciertas de sus manifestaciones, a saber: las docéticas. Algo después, en época del emperador Adriano (117-138), actuó, según sabemos, el antioqueno Satornil, célebre representante de la gnosis cristianizada en Antioquía y en toda Siria. De Siria

[40] Cf. pp. 415s.
[41] Cf. *supra,* pp. 400s.
[42] Justino, *Apol.* I 26.

procede también el gnóstico Cerdón y de Antioquía el pintor y gnóstico Hermógenes [43], que actuó hacia el 180 d. C. De Siria tal vez no tardó mucho en pasar la gnosis a *Chipre.* La *Vita* de Epifanio (caps. 59 y 64) menciona posteriormente la existencia de valentinianos en Chipre [44].

La concepción gnóstica del mundo se transmitió pronto de Palestina-Siria al *Asia Menor.* Se nos representa aquí por primera vez hacia el 65 d. C. como una gnosis cristiana repleta de elementos judeo-legales, que combate el autor de la *Epístola a los Colosenses.* Pero por esta época la gnosis ya no es un fenómeno aislado en Asia Menor, pues el autor de la *Epístola a los Colosenses* emplea en gran escala nociones gnósticas. Por lo demás, la *Epístola a los Colosenses* no consiguió su finalidad. El autor de la carta pastoral se ve obligado, aproximadamente hacia el 100 d. C., a combatir en un frente más amplio contra la gnosis cristiana judaizante, que, al parecer, floreció en el ínterin en Asia Menor y en otros lugares, haciéndolo con pertrechos totalmente distintos. En el mismo frente se alineó pocos años después (hacia el 110 d. C.) el obispo Ignacio de Antioquía; sus cartas a las comunidades de Tralles, Magnesia, Esmirna y Filadelfia constituyen valiosos testimonios de la vigorosa perduración de los efectos de la gnosis en Asia Menor. Hay una figura que destaca especialmente en el enjambre de los gnósticos microasiáticos cuyo nombre se conoce: Cerinto, un contemporáneo del obispo Policarpo de Esmirna. De Asia Menor procede también Marción, cuya importante teología gnóstica difícilmente pudo desarrollarse sin recibir el influjo de la gnosis común microasiática.

La carta de Policarpo presupone la existencia de gnósticos en *Macedonia* y tal vez en *Grecia.*

Terreno especialmente abonado para la gnosis fue *Egipto.* Así lo indican de manera impresionante los múltiples textos gnósticos en copto hallados en este país. De la gnosis vulgar procede el gnóstico cristiano Basílides, que predicó entre el 117 y el 161 d. C. en Alejandría y fue el fundador de una escuela gnóstica de orientación peculiar. El basilidianismo se extendió no sólo por Egipto, sino más allá de sus fronteras. De Egipto procede también el gnóstico cristiano Valentino, pero no se significó abiertamente como gnóstico mientras vivió en Egipto. Posteriormente (entre el 276 y el 300) pasó de Siria-Palestina a Egipto la amplia oleada del maniqueísmo, que se yuxtapuso o se sobrepuso a la antigua gnosis.

De Egipto se transmitió la gnosis al *norte de Africa,* donde adquiere una fisonomía especial el movimiento marcionita y la doctrina del gnóstico Hermógenes, llegado de Antioquía a Cartago, contra los que compuso escritos polémicos Tertuliano. La gnosis norteafricana fue absorbida

[43] Cf. E. Heintzel, *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche,* Phil. Diss. (Erlangen 1902); J. H. Waszink, *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes:* «Vigiliae Christianae» 9 (1955) 129-147; íd., *Tertullian, The Treatise against Hermogenes* (Ancient Christian Writers XXIV; Westminster-Maryland 1956) 3ss.

[44] K. Holl, *Epiphanius* I, 396 l. l. 1ss.

después por la segunda gran oleada gnóstica, el maniqueísmo, que halló en el norte de Africa un terreno abonado.

Como es natural, fue *Roma* la meta predilecta de muchos maestros gnósticos. Posiblemente ya Simón Mago se trasladaría a esta ciudad y divulgaría en ella el pensamiento gnóstico. Aproximadamente en el período comprendido entre el 140 y el 160 d. C. actuaron en Roma con clamoroso éxito —abstracción hecha del sirio Cerdón, de menor importancia— dos gnósticos cristianos de diferente perfil, a saber: Marción y Valentino. Y desde Roma, la gnosis, reformada y transformada por ambos, se difundió después en una nueva oleada por casi la totalidad del mundo entonces conocido como marcionitismo y valentinianismo. Durante el obispado de Aniceto (aproximadamente entre el 155 y el 166) llegó a Roma [45], procedente de Egipto, una tal Marcelina como predicadora de la llamada gnosis h(c)arcocraciana [46], una variante de la cosmovisión gnóstica nacida en tierras del Nilo; los adeptos que ganó fueron muchos.

En Occidente penetró la gnosis hasta la *Galia;* Ireneo de Lyon compuso hacia el 130 d. C. su obra *Adversus haereses,* porque los gnósticos, en concreto los valentinianos (ptolemeos y marcosios), habían llegado hasta él en la Galia [47].

La difusión de la gnosis en Oriente se advierte en la figura de Bardesanes, en siríaco Bar Daisan (154-222 d. C.), que vivió en la corte del rey Abgars IX de *Edesa.* Se trata de un teólogo cristiano, pero su teología denota un fuerte influjo gnóstico, que se acentúa todavía más en su hijo Harmonio. La forma de cristianismo sirio que marcó con su impronta, aunque fue pronto condenada como herética por la ortodoxia, se mantuvo durante siglos en diversas ramificaciones.

Todavía en el siglo I d. C., verosímilmente antes de la destrucción de Jerusalén y del Templo y, tal vez, hacia el final del reinado del rey de los partos Artábano III (12-*ca.* 38) [48], emigraron los mandeos de Siria-Palestina a Mesopotamia. Probablemente no abandonaron su antigua patria por propia voluntad, sino que se vieron quizá forzados al éxodo por las persecuciones de que eran víctimas por parte de los judíos. Pero se hace muy duro creer que todos sin excepción se decidieran a emigrar; tal vez algunos de los suyos se quedaran en el país. Tampoco es probable que llegaran por el camino directo a la zona de su actual residencia; más bien da la impresión de que se asentaron primero en la Babilonia central y posiblemente antes en la región montañosa meda (leyenda de Haran-Gawaitha), donde muy bien pudieron quedarse algunos, cuando el grueso de los suyos prosiguió su camino. Su retroceso a los territorios pantanosos del sur, donde hoy día vive su grupo principal, no tuvo lugar hasta que no padecieron las presiones de la Iglesia cristiana y posteriormente

[45] Ireneo, *Adv. haer.* I 25, 6.

[46] Cf. L. Liboron, *Die karpokratianische Gnosis* (Leipzig 1938); H. Kraft, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?:* ThZ 8 (1952) 434-443.

[47] Ireneo, *Adv. haer.* I 13, 7.

[48] Cf. R. Macuch, ThLZ 82 (1957) 405s; ThLZ 87 (1962) 740s.

las del Islam. Los detalles y las motivaciones de esta emigración permanecen oscuros. Una vez en Mesopotamia, la secta mandea fue adquiriendo gradualmente, debido al influjo del nuevo mundo circundante y a un proceso de progresiva petrificación interna, la forma en que se nos muestra de un modo directo en sus escritos sagrados clásicos y en su praxis actual: la concepción fundamental gnóstica, la mitología y el culto originario se alteraron o combinaron con elementos y motivos cristianos, babilonios (en especial mágicos y astrológicos) e iranios (sobre todo cultuales). Si la historia de la secta mandea no ha terminado todavía, tampoco se ha dejado de investigar sobre ella. Antes bien, cabe hablar de una segunda fase de la investigación consagrada a los mandeos en nuestros días, que se ocupa o arranca de la praxis actual de los mandeos y sus escritos sagrados más recientes. Este renacimiento de la investigación sobre los mandeos se debe en gran parte a una mujer, Lady E. S. Drower, que ha puesto al servicio de esta empresa su apasionamiento y sus abundantes recursos. Ha conseguido obtener multitud de textos nuevos, ha visitado a los mandeos multitud de veces, ha preguntado a sus sacerdotes y tomado incluso fotografías y películas de sus actos cultuales. Pero dejemos el presente para retornar a la antigua Mesopotamia.

De Mesopotamia arranca también el maniqueísmo el año 276 d. C. (fecha de la muerte de Mani). De su difusión en Occidente (Mesopotamia, Siria, Asia Menor, norte del Irán, Palestina, Egipto, norte de Asia, las Galias, España, Italia, Dalmacia), como la segunda gran oleada gnóstica, se ha hablado ya en parte. A partir del siglo VI experimenta el maniqueísmo un constante retroceso en el Imperio romano de Occidente; en la parte oriental del Imperio todavía era combatido en el siglo IX. La gnosis se transmitió desde Mesopotamia al Oriente casi exclusivamente en una sola oleada, a saber: en la forma del maniqueísmo, y este proceso, harto complicado, de la difusión del maniqueísmo llevó la cosmovisión gnóstica a Armenia, al Irán oriental, al Turquestán oriental y occidental y, finalmente, hasta China, donde se conservaban todavía restos del maniqueísmo hacia 1370-1374.

Para comprender plenamente la fuerza originaria del movimiento gnóstico es menester completar el cuadro de la difusión de la gnosis de lugar a lugar y de país a país, al objeto de observar la manera en que la gnosis se introdujo, por decirlo así, subrepticiamente en otras concepciones y se contaminó de éstas. La gnosis no se difundió como una cosmovisión completa o en sistemas cerrados, sino por medio de influjos, de intensidad y calidad diversa, sobre otras concepciones del mundo y complejos de ideas. La teología del cristianismo primitivo fue influida ya por la gnosis de manera considerable. En efecto, la noción gnóstica del Salvador, así como la cosmología y la antropología gnóstica, deparan elementos terminológicos y de contenido que emplean, sobre todo, Pablo, el autor de la *Epístola a los Colosenses* y a los *Efesios* y el círculo de Juan, tanto para interpretar la historia de Cristo como para construir su teología. Posteriormente, gran parte de la literatura apócrifa paleocristiana se dejó influir por nociones gnósticas y se enriqueció con el patrimonio

de la gnosis. La teología de Bardesanas es semignóstica. Lo mismo hay que decir de los escritos herméticos y de la doctrina del árabe Monoimo, que posiblemente muestra influencias del pensamiento gnóstico, aun no siendo un gnóstico declarado. Finalmente, las representaciones gnósticas penetraron en las religiones mistéricas y transformaron en gran medida su teología.

3. *Los maestros gnósticos*

El grueso de la corriente gnóstica discurrió fundamentalmente por los cauces del anonimato. Ahora bien, aquí y allá aparecen figuras de líderes proféticos que confieren a la gnosis su impronta personal, convirtiéndose así dentro del movimiento general en jefes de secta o de escuela. Tanto estos maestros gnósticos como sus partidarios, que se denominan con el nombre de aquéllos (por ejemplo, simonianos, basiliadianos, valentinianos, marcionitas, maniqueos), semejan la parte visible de un *iceberg*. Por «maestros gnósticos» entendemos aquí, como es natural, sólo las figuras históricas, no las ficticias o míticas (como Set, Baruc, Jesús, etc.). Vamos a considerar por separado a los más importantes de estos maestros gnósticos.

a) Simón Mago.

La primera figura de maestro gnóstico que nos es posible conocer es el ya mencionado Simón Mago. Procedía de una aldea llamada Gitta, en el territorio de Samaría. Simón recorría el país acompañado de una mujer de nombre Helena, la cual, antes de que éste la hubiera conocido, vivió como prostituta en Tiro [49]. Su aparición como maestro y salvador gnóstico, así como su propia doctrina, se han descrito ya anteriormente [50]. El pensamiento original de Simón se enriqueció después secundariamente, cuando el simonianismo entró en contacto y en competición con el cristianismo, con unos cuantos préstamos cristianos. Gracias a ellos se pudo fácilmente interpretar el simonianismo como la consumación y la superación del cristianismo. Se predicaba que el maestro Simón apareció como Hijo entre los judíos, descendió a Samaría como Padre y llegó a los demás pueblos como Espíritu Santo [51]. En Judea se creía que había padecido (como Hijo), cuando en realidad no pudo haber padecido en absoluto [52]. La ennoia se entendía como la oveja perdida del evangelio [53]. Pero a Simón no sólo le tenían por una autoridad los simonianos, sino también los gnósticos de otras orientaciones. Por esa razón le fue posible a un gnóstico solitario posterior, que trataba de dar a su cosmovisión gnóstica

[49] La historicidad de Helena se ha puesto, por lo general, en tela de juicio; a favor de la historicidad: R. P. Cassey, E. Meyer; en contra: G. Quispel, E. Haenchen.
[50] Cf. 21s y 12s.
[51] Ireneo, *Adv. haer.* I 23, 1.
[52] Ireneo, *ibid.* I 23, 3.
[53] Ireneo, *ibid.* I 23, 2.

el ropaje de un sistema filosófico monista, publicar su obra con el nombre del célebre y legendario Simón. Dicha obra, la llamada Ἀπόφασις Μεγάλη («Gran declaración»), la conocemos por Hipólito, que la cita copiosamente [54]. De simoniano tiene tan poco la *Gran declaración* como de paulino las cartas pastorales. En época de Orígenes parece que los simonianos habían desaparecido ya casi por completo [55].

b) Basílides.

A diferencia de Simón Mago, Basílides es un gnóstico cristiano; en concreto, uno de aquellos que no se contentaban con dar a la gnosis una ligera capa de barniz cristiano, sino que se esforzaban seriamente por llegar a una síntesis entre la gnosis y el cristianismo. Basílides vivió y actuó en Egipto bajo Adriano y Antonino Pío [56], es decir, en el período comprendido entre el 117 y el 161 d. C. Egipto, tal vez, sólo fue su patria adoptiva y él procede quizá de Antioquía. También es posible que, antes de llegar a Egipto, hubiera estado una vez en Persia. Con todo, el escenario de su obra y de su doctrina es Alejandría. Desde allí emprendió viajes misionales por la región del delta del Nilo [57]. Enseñaba no sólo con la palabra hablada, sino también con la escrita. Sabemos que compuso unos *Exegetica* (un comentario al evangelio en veinticuatro libros, del que sólo se conservan unos pocos fragmentos) y unas *Odas*. Fundó en Egipto una escuela propia, que continuó allí, después de su muerte, su hijo y discípulo Isidoro. También desarrolló Isidoro actividades de escritor; conocemos de él los siguientes títulos: *Sobre el crecimiento del alma* (Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς), *Exegética al profeta Parchor, Ethica*. Los basilidianos celebraban como fiesta especial el día del bautismo de Cristo, el 10 de enero (algunos ya el 6 de este mes) [58]. La escuela de Basílides se extendió más allá de las fronteras de Egipto y se mantuvo hasta el siglo IV.

Lo típico de la doctrina de Basílides y de los basilidianos es lo siguiente: del Dios desconocido procede el mundo del cielo en una cadena de emanaciones ininterrumpida, de suerte que cada ser superior da origen, respectivamente, al ser que está por debajo de él y es, por consiguiente, de jerarquía inferior. De arriba abajo se suceden, por tanto, el Dios desconocido-nous (= Cristo)-Logos-Phronesis-Sophia/Dynamis-primera clase de ángeles (que crean el primer cielo)-segunda clase de ángeles (que crean el segundo cielo)-tercera clase de ángeles (que crean el tercer cielo)-y así sucesivamente hasta-la trescientas sesenta y cinco e ínfima clase de ángeles (que crea el trescientos sesenta y cinco e ínfimo cielo). Esta última clase de ángeles ha creado el mundo terrestre y al hombre terrestre, como prisión para el alma, que procede directamente del Dios descono-

[54] *Ref.* VI 9, 3-18, 7.
[55] *C. Celso* I 57; VI 11.
[56] Clemente Alejandrino, *Strom.* VII 106, 4.
[57] Epifanio, *Panarion* 24, 1, 1.
[58] Clemente Alejandrino, *Strom.* I 146, 1s.

cido. Para salvarla, desciende Cristo al mundo de los hombres, pero sin hacerse hombre. Cristo, en realidad, no padeció, sino que dio su figura a Simón de Cirene y tomó a su vez la figura de éste, de suerte que las potestades terrestres crucificaron equivocadamente a Simón de Cirene, en tanto que el verdadero Cristo asistía a la escena riéndose bajo el aspecto de Simón. Después ascendió a lo alto sin ser reconocido, para preparar el camino de las almas [59].

El nombre y la doctrina de Basílides llegaron también a Roma, donde un filósofo adepto a la gnosis o un gnóstico con ambiciones filosóficas compuso bajo el nombre de Basílides una obra con un ingenioso sistema filosófico que Hipólito equivocadamente toma como base de su exposición del basilidianismo [60].

c) Valentino.

Valentino le dio a la gnosis cristiana la forma más peligrosa para el desarrollo ulterior de la Iglesia. Procedía de la costa marítima de Egipto y recibió una educación helenística en Alejandría [61]. Allí se dejó cautivar por el movimiento gnóstico y allí también debió de convertirse al cristianismo. En todo caso, actuó durante bastante tiempo en Egipto sin ser impugnado como maestro cristiano. Pero le atrajo Roma [62], donde se incorporó a la comunidad cristiana local. No obstante, no duró en ella mucho tiempo, pues poco después del 140 d. C. fue excluido de ella por herético [63]. Sin embargo, no renunció por eso Valentino a tener Roma por campo de actividad, sino que predicó en ella, paralelamente a la Iglesia oficial, durante unos dos decenios, hasta su muerte (*ca.* 160 d. C.), como maestro gnóstico-cristiano y como fundador, jefe y organizador de su propia escuela. A los adeptos que consiguió en Egipto vinieron a añadirse los de Roma. Su escuela pronto rebasó los límites de Egipto y de Roma, extendiéndose también por Siria y las Galias; en Oriente pudo mantenerse durante casi un siglo. Se conoce el nombre de un número considerable de discípulos directos e indirectos de Valentino, a saber: Secundo, Colarbaso, Marco (discípulo directo de Colarbaso, predicó, entre otras partes, en Asia; Ireneo habló de Marco como si fuera un contemporáneo), Ptolemeo y Heracleón (ambos actuaron sobre todo, a lo que cabe conjeturar, en Italia [Roma]), Teotimo, Axionico (de Antioquía; representaba en época de Tertuliano el valentinianismo), Alejandro, Teódoto. La escuela se escindió en dos orientaciones, llamadas por los propios valentinianos «la anatolia» y «la itálica». A la orientación anatolia pertenecen Axiónico y Teódoto; a la itálica, Ptolemeo y Heracleón. En la escuela de Valentino, la doctrina del maestro, lejos de permanecer inalterada, se transmitió por lo general con reelaboraciones, retoques y am-

[59] Ireneo, *Adv. haer.* I 24, 3-7.
[60] *Ref.* VII 20-27.
[61] Epifanio, *Panarion* 31, 2.
[62] Epifanio, *ibid.* 31, 7.
[63] Ireneo, *Adv. haer.* III 4, 3; Tertuliano, *Praescr. haer.* 30.

pliaciones. Sus discípulos se sentían, como es el caso general de la gnosis, ligados al espíritu de la doctrina, no a la letra muerta. De ahí que el valentinianismo se nos haya transmitido en un variopinto ramillete de sistemas que concuerdan en los principios, pero difieren considerablemente entre sí en los detalles. Aunque poseemos algunos fragmentos de Valentino, sólo podemos hacernos una idea de su doctrina a través de las conclusiones que nos permiten extraer los sistemas transmitidos de sus discípulos: de Valentino, por ejemplo, ha de proceder, por lo menos, aquello en lo que están de acuerdo todos los sistemas valentinianos. Uno de ellos, verosímilmente el de sus discípulos Ptolemeo y Heracleón, lo hemos expuesto en sus rasgos fundamentales anteriormente [64] como ejemplo de la formación de su sistema gnóstico. Pueden destacarse, como algo peculiarmente típico de todo el valentinianismo y, por tanto, también de Valentino, tres puntos doctrinales: 1) la representación del pléroma, consistente de treinta eones (el número de treinta se mantiene siempre, aunque haya fluctuaciones en los sistemas valentinianos en lo relativo a cómo se llegó a ese número y a cómo se fue llenando en cada caso de eones); 2) la doctrina de una segunda Sophia inferior, llamada Achamoth, del Soter como esposo de Achamoth y de los ángeles del Soter como esposos de los hijos o *spermata* de Achamoth (en los pormenores de esta doctrina los restantes sistemas valentinianos difieren del sistema expuesto anteriormente [65]. La diferencia mayor la muestra el sistema transmitido por Hipólito, *Ref.* VI 29-36. Según éste, las nupcias de Achamoth y del Soter tuvieron ya lugar en el primer encuentro entre ambos; de esta unión proceden setenta logoi, que luego penetran en los hombres como principio espiritual. En esta versión no aparecen en absoluto los ángeles del Soter); 3) la triple gradación de espíritu-alma-materia, con la posibilidad para lo anímico de una bienaventuranza eterna de rango inferior.

d) Marción.

Un gnóstico cristiano de un tipo totalmente diferente es Marción. Para él carecían en absoluto de interés las ingeniosas especulaciones religioso-filosóficas: su deliberado propósito era más bien el de ser un teólogo bíblico. Mientras que para un Basílides o un Valentino el cristianismo servía de base para edificar sobre él la gnosis, la gnosis le sirve a Marción para depararle un nuevo modo de comprender el cristianismo. Marción adopta, es verdad, múltiples motivos del mundo ya establecido de representaciones gnósticas, pero en lo esencial su doctrina ofrece una objetivación nueva y diferente de la actitud existencial y de la cosmovisión gnóstica, una objetivación en cierto modo surgida de dentro de la Iglesia. Marción, naviero de oficio, era oriundo de Sinope del Ponto y fue en un primer momento miembro de la comunidad cristiana local, que presidía su padre como obispo. Durante este período tuvieron ya que perfilarse los rasgos principales de su doctrina, pues su padre le expulsó

[64] Cf. pp. 408ss.
[65] *ibid.*

de la comunidad, probablemente por diferencias teológicas. A lo que parece, trató después de establecerse en la parte occidental del Asia Menor, sobre todo en las comunidades de Efeso y de Esmirna, pero fue expulsado por el obispo Policarpo de Esmirna. En sus años maduros llegó, finalmente (antes del 140 d. C.), a Roma y también fue acogido por esta comunidad, a la que hizo una donación considerable de dinero, pero pronto surgieron allí también los antagonismos. A fines de julio del 144 d. C. tuvo lugar su ruptura definitiva con la Iglesia.

La doctrina que le condujo a esta separación sostiene en lo esencial lo siguiente: hay dos dioses, a saber: el Dios del Antiguo Testamento y de los judíos, conocido, justiciero y de rango inferior, y el Dios desconocido, bueno y perfecto, que han predicado Jesús y Pablo. El Dios que sólo es justiciero ha creado, a partir de la materia, el mundo, y dentro del mundo, al hombre, compuesto de cuerpo y alma, que es tan imperfecto como su creador. Desde entonces este ser imperfecto, el «hombre», es atormentado por su creador con la norma de la justicia *inadecuada a su naturaleza,* cuyas transgresiones castiga con espíritu perverso de venganza. Pero entonces el buen Dios que habita en el tercer cielo se apiada de este ser que le es por completo extraño y envía a su propio hijo, como Jesucristo, con un cuerpo aparencial al mundo, para redimir, con sus enseñanzas y su crucifixión, del cruel imperio del Dios justiciero las almas de los hombres. La salvación se produce cuando los hombres prestan fe al mensaje predicado por Jesús (y Pablo) del buen Dios desconocido y llevan, de acuerdo con él, una vida de estricta ascesis; la salvación se efectuará definitivamente al fin del mundo, cuando las almas de los creyentes reciban la vida eterna y sean aniquilados los descreídos, juntamente con el mundo y su creador. Dentro de la gnosis, lo chocante y lo típico de esta doctrina reside en los tres puntos siguientes: 1) la teoría de los dos dioses; 2) la ausencia de la noción de emanación y de la especulación de los eones; 3) la ausencia de la noción de la igualdad esencial del hombre interior con el Dios desconocido. Los discípulos de Marción fueron los primeros en completar secundariamente esta doctrina con las nociones corrientes en las demás orientaciones de la gnosis.

Tras la ruptura con el catolicismo primitivo, ya mencionada, se convirtió Marción en fundador de una iglesia rival propia, la cual, gracias a una propaganda de gran estilo, se extendió en un abrir y cerrar de ojos por todo el mundo entonces conocido; antes de finales del siglo II la encontramos ya en el Asia Menor occidental, en Corinto, Creta, Antioquía, Cartago, Lyon; posteriormente, por cualquier parte donde hubiera cristianos. Marción le dio a esta Iglesia como sagrada escritura el supuesto evangelio de Lucas paulino y las epístolas paulinas, tras haberlos depurado de supuestas falsificaciones judaizantes secundarias. Dejó por escrito su doctrina en una obra titulada *La Antítesis,* donde contraponía, como fundamentalmente incompatibles, los asertos del Antiguo Testamento a los del Evangelio. Marción murió hacia el 160 d. C. Entre sus discípulos, que con cierta frecuencia continuaron retocando en cuestiones de principio la doctrina del maestro —especialmente en el sentido de aproximarla

a las tendencias y representaciones habituales entre los gnósticos—, destaca sobre todo Apeles, el discípulo apóstata del maestro. La Iglesia marcionita floreció hasta mediados del siglo III como peligro mortal para la Iglesia católica. Después fue decayendo este movimiento paulatinamente en Occidente hasta apagarse hacia el 400, tras haber absorbido sus restos el maniqueísmo. Por el contrario, en Oriente pudo sostenerse con vigor hasta mediados del siglo V, en parte junto al maniqueísmo, conservándose durante siglos restos suyos en lugares apartados.

c) Mani.

La última fase y, en cierto modo, también la culminación de la gnosis es Mani quien la encarna y quien la inicia. Nació el 216 d. C. en las cercanías de la residencia parta de Seleucia-Ctesifonte procedente de una noble familia persa. Su padre se había adherido a una secta baptista (¿gnóstica?) del sur de Babilonia. Mani creció en el espíritu de ésta, al que vinieron a añadirse después influjos autóctonos iranios y cristiano-gnósticos. En el transcurso de un viaje a la India tomó contacto con el budismo. A partir de estos elementos se fue configurando en su genio religioso una doctrina sincrética de tipo gnóstico, que consideró la consumación y la superación del zoroastrismo, el cristianismo y el budismo, y fijó por escrito en varias obras, ya que tenía el deliberado propósito de crear una religión libresca. La suerte tanto de su doctrina como de la predicación de ésta y de su propia persona se imbricaron después en la política religiosa de los reyes sasánidas. A la muerte de Ardašir I (224-242), regresó de la India y predicó su nueva doctrina en el sur de Persia, Mesene, Susiana y posteriormente, con el apoyo de Šapur I (242-273), en todo el reino sasánida. Durante el reinado de Hormizd I (273-274), sucesor de éste, vivió Mani en Babilonia. En cambio, Bahram I (274-277) le hizo detener y, tras un interrogatorio, le metió en prisión en la nueva capital de Gondešapur (anteriormente Beth Lapat), donde posiblemente murió el año 276 d. C. a consecuencia de sus padecimientos.

Dentro del marco de la gnosis, el carácter peculiar de la doctrina de Mani radica en gran parte en la fusión sistemática de la mitología irania con el mundo de representaciones gnósticas; destaquemos el dualismo zoroástrico, la noción popular irania de un gigante primigenio de cuyas partes se originó el mundo y la doctrina zoroástrica de Gayomart, el primer hombre. En sus líneas generales, presenta la doctrina de Mani el siguiente perfil: hay dos principios originarios estrictamente separados entre sí, la luz y las tinieblas. Ahora bien, las tinieblas apetecen la luz y consiguen arrebatar un trozo de luz y mezclarse con ella. De la dialéctica entre la luz, que quiere recuperar la parte perdida de sí misma, y las tinieblas, que no quieren devolvérsela, se produce el cosmos, de tal guisa que cada una de sus partes (por ejemplo, las estrellas, las plantas, los animales y, sobre todo, el hombre) contiene algo de luz en diferente grado de concentración. El sentido de la historia del mundo y de la historia de la salvación consiste desde entonces en la separación gradual y en el re-

torno al mundo luminoso de la luz repartida en el mundo. Esto se consigue externamente mediante la intervención directa del reino de la luz e, internamente, mediante la recta conducta del hombre en su calidad de portador del mayor porcentaje de luz. La meta de todo el proceso es la de que de nuevo queden separadas, como al principio, la luz y las tinieblas, pero de modo que les sea imposible a las tinieblas apetecer de nuevo la luz. Empero, este esbozo general está repleto *in concreto* de una desconcertante multitud de figuras y de acciones mitológicas.

A diferencia de lo ocurrido en las demás orientaciones gnósticas, la doctrina de los maniqueos, abstracción hecha de la terminología, no sufrió alteración, pese a su difusión enorme (desde España hasta China) y a su historia de más de un milenio, que hacen del maniqueísmo la única religión universal dentro del movimiento gnóstico.

4. *Historia de los sistemas gnósticos*

No sólo tienen su historia los adeptos de la cosmovisión gnóstica, sino también los propios sistemas gnósticos por ellos transmitidos, que dieron una sólida estructura a la concepción gnóstica del mundo. No son los elementos de los sistemas —ni tampoco problemas como el del camino seguido por éstos para llegar a la gnosis desde la mitología pagana o judía— lo que tenemos aquí en mientes, sino los sistemas como totalidades, muy en especial su respectivo núcleo, a saber: las *cosmogonías* y la *historia* de éstas *dentro* de la gnosis. Por lo común, los diversos gnósticos o maestros gnósticos no dieron el ropaje de un nuevo sistema *ad hoc* a su cosmovisión personal. Por el contrario, heredaron también, junto con esta cosmovisión, los rasgos fundamentales del sistema. La individualidad de los maestros gnósticos y la de sus respectivas orientaciones sólo se muestran en su correspondiente manera de reelaborar, ampliar y variar este esquema fundamental. Tal estado de cosas se refleja en la tradición de la siguiente manera: de todos los sistemas que conocemos a partir de las fuentes primarias y secundarias, los más de ellos se nos ofrecen exclusivamente como ramas de un solo tronco común. Junto a esto hay un puñado muy escaso de sistemas que constituyen, cada uno de por sí, un todo independiente y sin mutuo parentesco; cada uno de ellos ofrece una fisonomía peculiar y autónoma. Para no salirnos de la imagen, diremos que se trata en cierto modo de brotes laterales de una misma raíz. Ahora bien, estos sistemas singulares son a todas luces, objetiva y cronológicamente, fenómenos relativamente tardíos de la gnosis. Se trata, dejando de lado a Marción como caso especial, exclusivamente de ciertos sistemas que Hipólito conoció en Roma y con los que reestructuraron la gnosis ciertos pensadores gnósticos solitarios: el sistema pseudo-simoniano de la Ἀπόφασις Μεγάλη (*Ref.* VI 9,3-18, 7); el sistema pseudo-basilidiano (*Ref.* VII 20-27); los sistemas de los peratas, setianos y de Justino [66]

[66] Cf. E. Haenchen, *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis:* ZThK 50 (1953) 123-158.

(*Ref.* V 12-27). Partiendo del estado de cosas descrito, se nos depara la posibilidad de reconstruir la historia de la gnosis, si nos dejamos guiar por los numerosos sistemas que no son sino ramas de un mismo tronco común. Tras una serie de interferencias, harto complicadas en el detalle, logramos topar finalmente con un sistema único, no atestiguado, pero postulable, que nos permite interpretar los múltiples sistemas atestiguados como variantes y refecciones de forma y de grado diversos.

Este sistema que hemos postulado puede describirse de la siguiente manera: en la ogdóada, es decir, en el octavo cielo, en la esfera de las estrellas fijas, reside el Dios desconocido con su Sophia, que es concebida como su esposa divina. Dios y Sophia procrean conjuntamente muchos hijos celestiales como habitantes de la ogdóada. Pero Sophia trata por una vez de dar el ser a un hijo sin el concurso de su esposo divino; este hijo es un engendro fallido, que reside en el séptimo cielo, la esfera superior de los planetas. Se trata del demiurgo, que da origen, en primer lugar, a los siete restantes señores de los planetas, hasta completar el número de los siete arcontes. Los siete arcontes, dirigidos por el primero de ellos, el demiurgo, crean después el mundo terrestre a partir de la materia y al hombre, que en él habita. Empero, el hombre se arrastra por el suelo como un gusano y no puede ponerse en pie. Entonces el Dios desconocido envía desde arriba, desde el mundo de la luz, el alma a los cuerpos humanos. El hombre se pone en pie, reconoce que el mundo es obra de los arcontes y se entera de que él, es decir, su yo, su alma, pertenece al reino de la luz, que está por encima de éstos.

Parece enteramente como si sólo hubiera habido en un principio un único sistema primitivo de la gnosis, que más o menos pudo acomodarse al modelo esbozado. A pesar de todo, con dicho sistema no nos encontraríamos en la raíz y origen de la gnosis —la gnosis existía ya con anterioridad a cualquier sistema e incluso pudo después prescindir en principio de sistemas—, sino más bien en los comienzos de la toma de conciencia de sí misma por parte de la gnosis, en los inicios de la objetivación en sistema de la cosmovisión gnóstica. El sistema lo ideó un hombre profético, convencido por la cosmovisión gnóstica de la necesidad de crear un mito etiológico que pudiera explicar la posición singular del hombre en el mundo. En un principio, la cosmovisión gnóstica se difundió casi exclusivamente unida a este sistema. Se trataba tan sólo de irlo acomodando cada vez mejor a la nueva concepción del mundo y de ir estructurando el mito de una manera más consecuente consigo mismo. Ambos son los dos factores principales que impulsaron el desarrollo posterior del sistema primitivo. En cuestiones de detalle, se centraron los esfuerzos especialmente en separar lo más lejos posible la divinidad perfecta del ser cuya falta desencadenó la génesis del mundo, y asimismo en hacer comprensible el verdadero motivo de que Dios enviara el alma (o el espíritu) a los cuerpos de los hombres.

IX

HISTORIA Y MENSAJE DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN SU CONTORNO RELIGIOSO

BIBLIOGRAFIA

E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga [2]1912); K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte:* ZSTh 2 (1924) 387-430; también en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tubinga 1928) 1ss; G. Kittel, *Urchristentum Spätjudentum, Hellenismus* (Gütersloh 1926); íd., *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh 1932); J. Leipoldt, *Der Sieg des Urchristentums über die Religionen der Alten Welt,* en *Von den Mysterien zur Kirche* (Leipzig 1962) 164-196; íd., *Die frühe Kirche im Lichte der Religionsgeschichte,* en *Von Mysterien zur Kirche* (Berlín 1948) 51-103; E. Fascher, *Gott und die Götter. Zur Frage von Religionsgeschichte und Offenbarung,* en *Christus und Sokrates* (Leipzig 1959) 351-421; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich-Stuttgart 1962); Th. Lohmann, *Der Ausschliesslichkeitanspruch Jesu und das Urchristentums* (Berlín 1962).

INTRODUCCION: LA CRISTIANDAD PRIMITIVA EN EL CAMPO DE FUERZAS DE SU CONTORNO

El movimiento originado en Palestina, que arranca de Jesús de Nazaret, al que damos el nombre de cristianismo, apareció en ese campo magnético, abigarrado y dinámico, de tendencias y fuerzas políticas y económicas, de ideas y aspiraciones culturales y filosóficas, de mitos y fenómenos religiosos y cultuales que vemos desplegarse ante nosotros en el siglo anterior y en el posterior a nuestra Era. Cuando, tras duras luchas, logró imponerse la Iglesia cristiana en el siglo IV como la potencia espiritual y religiosa predominante y aceptó la alianza, en el período comprendido entre Constantino y Teodosio, que le ofrecía el Imperio romano, la Iglesia ya no era la primitiva cristiandad. Se había convertido en una magnitud que había aceptado no pocas de las ideas y aspiraciones culturales y filosóficas, de los mitos y fenómenos cultuales y religiosos de su época; asoció lo recibido con lo que le era propio, fundiéndolo en parte

con ello, y aceptó, transformada ya en una magnitud sincrética, la alianza que se le ofrecía con el poder político del Imperio romano. Eusebio de Cesarea fue quien dio a dicha alianza su fundamentación histórico-teológica [1]. Los movimientos de oposición que surgieron de múltiples modos precisamente en el siglo IV en el seno de la Iglesia y condujeron a secesiones, a antagonismos y hasta al martirio dentro de ella, se dirigían contra una pendiente en la que la Iglesia iba perdiendo ese legado exclusivamente suyo que se le había confiado desde sus orígenes.

Así, pues, si lo que triunfó en el siglo IV fue el cristianismo sincrético, *¿en qué consistía ese legado propio* que, a juicio de tantos que oponían resistencia, estaba a punto de perderse o de tergiversarse, ese legado por el que tantísimos hombres y mujeres de la antigua cristiandad soportaron perjuicios y sufrimientos, llegando al sacrificio de la vida y al martirio?

Determinar sus rasgos característicos es muy difícil, porque ya el cristianismo primitivo, desde sus mismos comienzos, se nos muestra como una corriente que, a la manera de un imán, atraía hacia sí las fuerzas vivas de su contorno y se las asimilaba, de tal suerte que la pregunta por la característica propia de ese movimiento aparecido en la historia se debe trasladar a la época misma de los apóstoles. El problema se complica cuando, con la pregunta anterior, se plantea la de si el cristianismo logró imponerse por lo que tenía de propio o lo logró como fuerza que tuvo el poder especial de atraer hacia sí y de transformar todo cuanto entraba en su esfera. En este último supuesto, los hombres de aquel contorno podían reencontrarse a sí mismos dentro de ese nuevo movimiento en todo cuanto les era importante y esencial, y precisamente por esa razón habría logrado imponerse después el cristianismo como mera magnitud sincrética. La consideración de los hechos a la luz de la historia de las religiones nos pone frente a una evidencia insoslayable: *tanto en la cristiandad primitiva como en la Iglesia posterior apenas hay representación o simbolismo al que no se le puedan encontrar similares dentro de la historia de las religiones, apenas hay formulación ideológica para la que no se puedan aducir paralelos en la historia de las religiones, apenas hay un fenómeno particular al que no se le puedan señalar fenómenos emparentados dentro de la historia de las religiones.* El reconocimiento de estas conexiones condujo, a comienzos del siglo XX, dentro de la investigación de la historia de las religiones, a plantearse la legitimidad de cualquier pretensión exclusivista formulada por las iglesias en nombre del cristianismo. Fue Ernst Troeltsch [2] quien formuló esto de la manera más neta y más profunda. Sin embargo, no constituye ningún problema el hecho de que todos los testimonios neotestamentarios se arroguen ya ese carácter absoluto. Esto lo ha puesto de relieve ya con todo detalle Theodor Lohmann, sin aducir por cierto el derecho o la justificación de esta

[1] H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart [3]1961; trad. española: *Los Padres Griegos,* Eds. Cristiandad, Madrid 1974) 61-71.

[2] E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga 1902).

pretensión y sin tratar de explicarla con la comparación histórico-religiosa [3].

Una segunda observación permite, empero, colegir el hecho singular de que *todo lo que el joven cristianismo atrajo hacia sí de su contorno, nociones, procedimientos y puntos de vista, ideas e imágenes, lo refirió estrictamente a Jesucristo.* La persona y el nombre de Jesucristo representan precisamente la fuerza magnética que atrae hacia sí del contorno en donde se predican lo que hay en él de vivo; pero esta fuerza magnética, hay que añadir inmediatamente, no sólo atrae hacia sí, sino que también rechaza de sí. *En esta atracción y en este rechazo se cumple un proceso de acontecimientos que permite extraer la siguiente conclusión: lo que tiene de propio y aporta el joven movimiento cristiano no son en primera línea ni pensamientos ni ideas nuevas, en el sentido de que antes no hubieran existido así, ni tampoco determinados enfoques o procedimientos: lo suyo propio es la persona de Jesús como figura y fenómeno claramente delimitado en sí; es esa persona la que es y actúa a la manera de un campo magnético, atrayendo hacia sí lo que le era afín y rechazando lo que le era extraño.*

[3] Th. Lohmann, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jesu und des Urchristentums* (Berlín 1962).

I. CONCENTRACION EN JESUCRISTO DE LAS IDEAS Y RITOS DE LA TRADICION RELIGIOSA ACEPTADOS POR LA PRIMITIVA CRISTIANDAD

La joven cristiandad se apropia de la Sagrada Escritura de Israel; esto sucedió porque gracias a ella demostró que Jesús era el Mesías esperado que prometían la Ley y los Profetas. El medio de demostrarlo era la *prueba de la Escritura* [4], que, si se aplicó primero a los enigmáticos acontecimientos de la crucifixión y la resurrección, se extendió después progresivamente a otros sucesos y acontecimientos de la historia de Jesús. Acabamos de aludir a que la prueba de la Escritura se aplicó en un principio al enigmático acontecimiento de la crucifixión y resurrección de Jesús. Este acontecimiento contradecía cualquier expectación; su fundamentación en las Sagradas Escrituras de Israel le llevó a la cristiandad primitiva a una nueva comprensión de las mismas, que la tradición posterior puso en relación con el resucitado (Lc 24,27.32.44.45). Es un hecho significativo el que los judíos de la diáspora dejaran a los cristianos la traducción al griego que habían preparado del texto hebreo de la Sagrada Escritura y se procuraran nuevas traducciones. El uso de la Sagrada Escritura en la praxis de los doctores de la Ley del judaísmo palestino condujo a una exégesis e interpretación de muchos lugares que no podían admitir la interpretación cristiana de los mismos. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la exégesis de un pasaje tan medular como Is 53 [5] o de los pasajes donde se habla del Hijo de Dios [6]. Cuando se compara la imagen del Mesías futuro en los escritos sagrados de Israel, así como la expectación que en ella cimentaban los judíos de la época, llama inmediatamente la atención el hecho de que la cristiandad excluyera al hacer uso de las promesas mesiánicas tanto cualquier referencia de éstas a la totalidad del pueblo como la interpretación política de la figura mesiánica. Este proceso de rechazo se puede reconocer claramente en los escritos neotestamentarios (cf. Lc 1,68-79; 19,11; 24,21; Act 1,6; Mt 1,21).

Para interpretar la aparición de Jesús de Nazaret, la joven cristiandad no sólo recurre a la prueba de la profecía, sino también a elementos del mito. La expectación mesiánica de Israel se encuadra en un contexto más amplio. En toda una serie de pueblos orientales estaba viva la esperanza en un salvador y liberador, que tuvo también sus manifestaciones peculiares dentro del mundo griego y romano. La expectación mesiánica de Israel es la modalidad israelita de la expectación de un salvador, propia del antiguo Oriente y de los antiguos en general, y en su origen estaba casi desprovista de rasgos míticos. Propias de la imagen antigua del salvador son las nociones de su origen supraterrestre, de su procreación por una divinidad y de su posesión de virtudes peculiares; figuran también

[4] Cf. G. Schrenk, ThWB I, 742-773, esp. 758-760; más bibliografía, *ibid.*

[5] Str.-Bill. I, 481-485; J. Jeremias, ThWB V, 683-698; H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum* (Berlín 1950); E. Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht* (Berlín 1958).

[6] Cf. Str.-Bill. III, 15-22.

en ella los padecimientos en la tierra y la elevación a un lugar supraterreno, connotaciones que reaparecen en el culto imperial referidas al Emperador y se condensaron finalmente en el siglo I y II d. C. en la figura del revelador y salvador gnóstico. La fijación de la cristología en el período apostólico y posapostólico permite reconocer claramente cómo la joven cristiandad recurrió también al mito con vistas a exponer la importancia de Jesús de Nazaret para la historia de la humanidad [7]. Casi cabría afirmar también que el mito del salvador adquirió en la joven cristiandad un carácter profético. *No sólo está atestiguada la noción de que las profecías de las Sagradas Escrituras de Israel se han cumplido o se están cumpliendo, sino que el mito del salvador se interpreta como una profecía, cuyo cumplimiento se demuestra empleando rasgos míticos para atestiguar lo que Jesucristo significa para la humanidad.*

Acabamos de decir precisamente: Jesucristo. Esta designación nacida en la comunidad helenística es significativa, puesto que en ella se manifiesta que para dicha comunidad no pudo tener excesiva importancia la creencia en el Mesías de los judíos cristianos; muy pronto «Cristo» no fue sentido ya por ella como una traducción del hebreo «Mesías», sino que dicho término se transformó más bien en una expresión cognominal. Lo que para ella significaba Jesucristo lo expresó de otra manera; hablaba del Hijo de Dios, del Salvador y Redentor y del autor de la vida. Transfirió a Jesucristo los rasgos del mito gnóstico del salvador, la procreación por la divinidad y la noción de los dioses que mueren y renacen [8]. Es asimismo un hecho característico el de *que estos rasgos míticos se hayan referido a una persona histórica;* la posibilidad implicada en ello de una evaporación mítica de la historicidad de Jesús, que convirtiera a su nombre en cifra de un mito, fue tenida en cuenta y se *adoptaron precauciones para eliminarla,* del modo más palmario en la polémica de los escritos que llevan el nombre de Juan con el docetismo, que hablaba de una figura aparencial del hijo de Dios histórica y terrena (cf. 1 Jn 1,1-4; 4,1ss). El *Evangelio* de Juan está puesto bajo la frase programática de «la Palabra —el Logos— se hizo carne y habitó entre nosotros». Que el logos se hiciera cosmos era un pensamiento que no se salía de lo normal dentro de la filosofía griega; sin embargo, que el logos se hiciera hombre de carne terrena resultaba una afirmación inaudita tanto para los oídos grie-

[7] Cf. W. Staerk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem* (BFChrTh 31; Gütersloh 1933); íd., *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart-Berlín 1938); íd., *Christusglaube und Heilandserwartung:* ZThK 19 (1938) 109-117; recensión: W. Grundmann, ThLZ 65 (1940) 65-73; L. Bieler, *Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des «göttlichen» Menschen in Spätantike und Frühchristentum* I-II (Viena 1935-1936); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [3]1959) 123-135, 167s, 178-182; más bibliografía, *ibíd.*

[8] Cf. H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie:* ZThK 54 (1957) 341-377, impreso en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 243-283; cf. además O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963); W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (Zurich-Stuttgart 1963).

gos como para los judíos. Sin embargo, en esta afirmación radica el sentido de toda la cristología; a ella apuntan no sólo la prueba de las profecías, sino la transferencia de rasgos míticos a la personalidad histórica de Jesús.

El *Evangelio* de Juan representa el punto final del movimiento histórico que denominamos el período neotestamentario e inicia esa labor y esa reflexión cristológica de la antigua Iglesia que caracteriza la cristología del Logos. El propio *Evangelio* de Juan desarrolla su aserto de «la Palabra se hizo carne» en sus frases del tipo «yo soy», que tienen para el evangelio la importancia central de una revelación y de un ofrecimiento de salvación. En dichas frases del tipo «yo soy» se ponen, por un lado, en relación con Jesús nociones elementales y fundamentales de la vida: pan de vida (6,35.48.51) [9], luz del mundo (8,12) [10], puerta (10,7.9), camino [11] y vida (14,6), vid (15,1) [12]; a esto viene a añadirse la imagen regia y divina del pastor (10,11.14) [13] y las nociones fundamentales de la resurrección (11,25) [14] y de la verdad (14,6) [15]. Cada una de estas nociones tiene una importancia histórico-religiosa enorme, tanto en el ámbito del judaísmo como en el del helenismo y de la gnosis o en ambos [16]. Al unirse dichas nociones con la frase reveladora de «yo soy» se predicaron de Jesús como manifestación de la revelación de Dios, y al explicitarse se convierten a la vez en ofrecimientos de salvación, es decir, explicaron cómo es Dios en Jesucristo para nosotros, y es esto precisamente lo que les da su peculiaridad neotestamentaria frente a su uso en la historia de las religiones [17]. De ahí que el *Salvador como tal sea el revelador, y el revelador como tal, el Salvador.* Pero esto implica *la cuestión del contenido de la revelación, que constituye la salvación, y de la salvación, que se encuentra en la revelación.* Es digno de observarse que al revelador «yo soy» no se le une título cristológico alguno, sino sólo las nociones elementales mencionadas de salvación y vida, ya que para los evangelistas la salvación es la vida. Los títulos cristológicos le son aplicados a Jesús por sus fieles y sus adversarios, al confesarle o al discutirle; en sus declaraciones sobre

[9] J. Behm, ThWB I, 475s; R. Bultmann, G. von Rad y G. Bertram, ThWB II, 833-877.

[10] G. P. Wetter, *Phos* (Upsala-Leipzig 1915); R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1941) 260, nota 4.

[11] W. Michaelis, ThWB V, 42-101.

[12] J. Behm, ThWB I, 345s.

[13] J. Jeremias, ThWB VI, 484-501.

[14] A. Oepke, ThWB I, 368-372.

[15] R. Bultmann, ThWB I, 233-251.

[16] Sobre esto cf. las investigaciones anteriores citadas en ThWB; allí se puede encontrar el material en cuestión y más bibliografía.

[17] E. Schweizer, *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden* (Gotinga 1939); E. Stauffer, ThWB II, 341-352; K. Kundsin, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden* (Acta Universitatis Latviensis I, 4; Riga 1939); íd., *Zur Diskussion über die Ego-Eimi-Sprüche des Johannes-Evangeliums,* en *Charisteria Johanni Koepp octogenario oblata* (Holmiae 1954); S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden* (Stuttgart 1960) 70-139.

sí mismo tan sólo aparece la de «Hijo» y la de «Hijo de hombre». A esto debe añadirse la formulación que se evidencia como fundamental: «El Padre, que me ha enviado». Jesús es el enviado de Dios [18].

Lo que quizá se expresó del modo más contundente en las frases del tipo «yo soy» del Evangelio de Juan se encuentra, empero, muy pronto en Pablo; tras haber calificado de «poder de Dios» a la palabra de la cruz, es decir, a la palabra que tiene en su contenido la cruz de Jesús (1 Cor 1,18; cf. Rom 1,16), designa a Jesucristo, el crucificado, como poder de Dios [19] y sabiduría de Dios [20] (1 Cor 1,24), y dice que «ha venido a hacernos de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención» (1,30); estos asertos reproducidos en frases del tipo «yo soy» dirían: yo soy la sabiduría, yo soy el poder de Dios, yo soy la justicia [21] y la santificación [22] y la redención [23]. De nuevo se hacen de Jesús asertos de gran importancia histórico-religiosa al pretenderse que *aquello que los hombres buscan en sus religiones, en punto a sabiduría y poder, justicia, redención y salvación, se lo ha dado Dios en él de hecho como un regalo.* Lo que en Juan eran nociones de la esfera elemental de la vida son aquí nociones de la búsqueda religiosa y de la problemática filosófica, que estaban muy imbricadas entre sí en el mundo antiguo.

Lo dicho deja en claro que la vida y la salvación, la verdad y la sabiduría, la luz y el poder, en suma, todo lo que los hombres buscan, les ha sido concedido en Jesucristo, según el testimonio del Nuevo Testamento, como exponente de la época apostólica. Pablo acuña la fórmula que le es propia de «en Cristo» [24]; «en Cristo» quiere decir que es el campo del poder de Jesucristo, el campo originado por su palabra y que despliega sus fuerzas por el Espíritu de Dios, que se apodera de los hombres con la palabra, donde el creyente recibe la salvación, donde lleva su vida y es puesto a salvo en la muerte, donde alaba y ensalza a Dios como Padre. Esta fórmula manifiesta la relación de todo el ser y toda la vida del creyente con la historia de Cristo. Los creyentes se diferencian de su contorno por ser «los que invocan el nombre del Señor» (Act 2,21; 9,14.21; 1 Cor 1,2; Rom 10,12s), una expresión que procede de Joel 3,5 (cf. Act 2,21) y se realiza en la exclamación de «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3; Rom 10,9). Son hombres que ya no se pertenecen a sí mismos ni concentran su interés en sus personas, pues no es su propia gloria lo que buscan, sino que pertenecen, tanto vivos como muertos, al Señor y en él tienen su gloria (Rom 2,17-23; 3,27; 4,2; 14,7-9; 2 Cor 5,14.15; 1 Cor 1,31). Esto da origen a una relación completamente personal con Jesucristo, que no sólo consiste en compartir su destino y la salvación por él ofrecida,

[18] E. Haenchen, *Der Vater, der mich gesandt hat:* NTS 9 (1962-1963) 208-216.
[19] W. Grundmann, ThWB II, 286-318.
[20] G. Fohrer y U. Wilckens, ThWB VII, 465-529.
[21] G. Schrenk, ThWB II, 194-214.
[22] O. Procksch, ThWB I, 114s; para el problema en general de la santidad, cf. 87-116.
[23] F. Büchsel, ThWB IV, 329-359.
[24] F. Neugebauer, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis* (Berlín 1961).

sino que se expresa también como trato personal (Gál 1,16; 2,19.20; Flp 3,8; 1 Jn 1,3). Por ello Pablo renuncia a todo y abandona cuanto hasta entonces había sido decisivo para él y había constituido su gloria (Gál 1,13-17; Flp 3,4-11).

Hasta entonces lo decisivo para Pablo fue la Ley, que representaba el centro de la vida para los judíos [25]. Los judíos no se cansaban de encarecer de mil maneras *la importancia de la Ley.* Josefo dio a conocer al mundo griego y romano lo que significaba la Ley para los judíos al decir en su apología del judaísmo: «De la observancia a la Ley y de tener la piedad adecuada a ésta han hecho el menester más perentorio de toda la vida» *(Contra Apionem* I 66). Los testimonios personales de Pablo en Gál 1,13.14 y Flp 3,4-7 muestran que tomó la Ley con esa seriedad descrita por Josefo, y que sobrepasó a sus contemporáneos en el rigor de su cumplimiento. Para él figuraba dentro del cumplimiento de la Ley la extirpación de los creyentes en Cristo, porque reconocían como Cristo y Señor en contra de la Ley al Crucificado, es decir, a alguien que según ésta era maldito (Gál 3,13), lo que constituía un escándalo intolerable para los judíos (1 Cor 1,23). Por esa razón exigía a los discípulos de Cristo que perseguía la fórmula de abjuración de «maldito sea Jesús» (1 Cor 12,3). Pero cuando Jesucristo, venciéndole en su interior, le hizo cerciorarse de su realidad, lo experimentó en su persona como acción de Dios (Gál 1,15-17; 2 Cor 4,6), renunció a toda su justicia basada en la Ley y reconoció a Cristo como la consumación de la Ley para todo creyente (Flp 3,9; Rom 10,4); el lugar de la Ley lo ocupó Cristo para él. Desde entonces no fue la justificación ganada personalmente con el cumplimiento de la Ley, sino la justificación que le diera Cristo y recibiera en la fe lo que constituiría el contenido de su vida. *Con esta doctrina se atestigua a Cristo como la consumación de la Ley, y se le coloca en lugar de ésta como persona viva, cumpliéndose así un acontecimiento primordial y de enorme importancia dentro de la historia de la religión y de la humanidad* [26].

La forma y la manera en que el hombre se pone en comunicación con Jesucristo se realiza frente al Jesús histórico gracias al encuentro con él y tiene su expresión histórica en los discípulos, que son sus seguidores. Mediante la palabra de Jesús, proclamada en la predicación y en la enseñanza, y mediante su imagen reflejada en ella esos discípulos siguen creyendo en la presencia de Jesús en su palabra, perseveran en la obediencia a dicha palabra y continúan experimentando su asistencia y amparo. Esto se manifiesta con claridad, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo. La peculiaridad del fenómeno del discipulado de Jesús, frente al alumnado de los rabinos, de los sabios o de los filósofos, radica en el hecho de fun-

[25] H. Kleinknech y W. Gutbrod, ThWB IV, 1016-1084.

[26] Para este problema cf. H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tubinga 1959); U. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem:* ZThK 56 (1959) 273-293; W. Grundmann, *Paulus, aus dem Volke Israel. Apostel der Völker:* NovTest 5 (1961) 267-291.

damentarse en la llamada de Jesús y no en la elección del maestro por los alumnos (Mc 1,16-20; Jn 15,16)[27]. No se orienta, como la relación de maestro a alumno de los rabinos, hacia la Ley, que está por encima del maestro y los alumnos; tampoco se rige por la razón con cuya ayuda se obtiene la comprensión filosófica y se alcanza la sabiduría, sino que se centra en la doctrina plenipotenciaria de Jesús y en su persona (cf. Mt 11,29). Por eso la relación de discipulado con Jesús no cesa como la de los alumnos con los rabinos, los filósofos y demás maestros. El discípulo no puede, como los alumnos de éstos, llegar a ser maestro con independencia de su maestro, sino que continúa siendo su discípulo. De nuevo se manifiesta con toda claridad la referencia al propio Jesucristo.

En lo tocante a la vinculación del hombre con Jesucristo, para la cristiandad primitiva el bautismo era el elemento constitutivo, a saber: en cuanto bautismo en el nombre de Jesucristo. El bautismo se efectuaba pronunciando el nombre de Jesucristo y haciendo el neófito una confesión de fe en él; esto quiere decir que en el bautismo el hombre era transferido a Jesucristo, cuando sobre él se exclamaba e invocaba el nombre de Jesucristo como el del Kyrios[28]. *Pablo parte de este acto del bautismo; el bautismo introduce en la comunidad de Cristo y da comienzo a la participación en el destino de Cristo*[29]. Si el hecho de que el creyente estuviera determinado por Cristo lo describió Pablo con la formulación «en Cristo», *ese «en Cristo» es subsumido por la expresión «con Cristo».* El bautismo es compartir la muerte, la crucifixión y el sepelio de Cristo; es entregar la antigua existencia del hombre en la muerte con Cristo, que libera del pecado. Pero el bautismo inicia al propio tiempo el resucitar con Cristo a una vida para Dios (Rom 6,3-11; Col 2,12s; 3,1-4); por un lado, esta vida para Dios es padecer con Cristo (Rom 8,17), y por otro, es a la vez como vida en la filiación de Dios (Rom 8,14-16), esperanza en el ser eternamente con Cristo (Flp 1,23; 1 Tes 4,14.17; 5,10), que consiste en un ser glorificado con Cristo (Rom 8,17) y en un compartir su señorío (Rom 8,32). La participación en el destino de Cristo en comunión con él y siendo determinado por él hace de los que están con y en Cristo «predestinados a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). En esta idea de la participación en el destino de la divinidad se han recogido concepciones de los misterios para interpretar y expresar lo que fue Cristo[30]; en

[27] K. H. Rengstorf, ThWB IV, 417-465; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich ²1962); W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi* (Berlín ³1961) 225-233.

[28] A. Oepke, ThWB I, 527-544; G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe* (Berlín 1961); más bibliografía, *ibid.;* íd., *Die Taufe im Neuen Testament* (Berlín 1963).

[29] W. Grundmann, σύν: ThWB VIII, 766-798, esp. 780-795.

[30] Sobre la bibliografía referente a Rom 6 cf. W. Grundmann, ThWB VII, 766-798; también J. Leipoldt, *Die Mysterien,* en *Von den Mysterien zur Kirche* (Leipzig 1962) 5-50; íd., *Die frühe Kirche im Lichte der Religionsgeschichte,* en *Von den Mysterien zur Kirche,* 73s; crítica en G. Wagner, *Das Religionsgeschichtliche Problem von Röm. 6,1-11* (Zurich 1962).

ella intervienen también ideas de los gnósticos y del judaísmo tardío, en punto al hecho de ser el hombre la imagen misma de Dios, que se apoya en Gn 1,26s y recibe en Pablo el giro siguiente: Jesucristo, el segundo Adán, el hombre nuevo (Rom 5,12-21; 1 Cor 5,21s.45-49), es el hombre creado a imagen de Dios (2 Cor 4,4; Col 1,15; cf. también Heb 1,3; Jn 12,45; 14,9; 1 Jn 3,2)[31]. Al adherirse a él, el hombre, que pertenece al primer Adán, es creado de nuevo a imagen de Dios, como ha sido el caso de Jesucristo. También se aplican a Jesucristo ciertas especulaciones gnósticas y del judaísmo tardío, al igual que algunas nociones mistéricas; sus elementos míticos aclaran el significado de unos eventos que no arrancan de una ficción mítica, sino de una personalidad histórica. A este contexto pertenece la representación, correspondiente a la mística mistérica del vestido, de vestirse a Cristo Señor[32], que en cierto modo es el nuevo vestido del hombre; una representación que está en conexión estrecha con la de la imagen de Dios (cf. Gál 3,27; Rom 13,14; Ef 4,22-24), pues vestirse a Cristo significa vestirse al hombre nuevo creado a imagen de Dios.

El Evangelio de Juan presenta la vinculación del creyente con Cristo como un camino de iniciación en la filiación divina; recurre, por tanto, también a nociones de los misterios para ilustrar sus asertos fundamentales[33]. Al principio de este camino de iniciación se encuentra la nueva procreación por Dios del hombre a partir del agua y el espíritu, que se expresa traslaticiamente y se designa con frecuencia como un renacimiento. No se efectúa por medio de actos de carácter simbólico sexual (Jn 3,4)[34] ni por medio de viajes misteriosos al infierno y al cielo (Jn 3,13), como en los misterios[35], sino por la creencia en el Hijo de Dios, que Dios en su amor al mundo de los hombres le ha dado, «para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (3,1-16). Como en las nociones de los misterios reelaboradas por Filón, el camino de la iniciación se efectúa en dos estadios; en el primero opera Cristo sobre el discípulo de la misma manera que Dios está operante en él, y lo vincula a su persona, tal como Dios le ha vinculado a él consigo (cf. sobre todo Jn 10,14s). Cristo ocupa aquí el puesto que asume en Filón la sabiduría[36]. En el segundo estadio queda el discípulo equiparado al propio Cristo, se convierte en hijo por el Hijo y obtiene acceso inmediato al Padre. Con el lavatorio de pies se purifica el discípulo para este segundo estadio

[31] Cf. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (Berlín 1958); J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Gotinga 1960).

[32] Cf. J. Leipoldt, *op. cit.* (cf. nota 30) 35s, 39s, 73s; crítica en A. Oepke, ThWB II, 318-321.

[33] W. Grundmann, *Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine redaktions- und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh. 20,17 und seiner Vorbereitung:* ZNW 52 (1961) 213-230.

[34] Cf. J. Leipoldt, *loc. cit.* (cf. nota 30) 8ss, 15s; *ibíd.* más ejemplos y alusiones.

[35] A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Berlín-Leipzig [2]1910); también hay viajes celestiales en la literatura hermética y en la apocalíptica judía (Henoc).

[36] Cf. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tubinga 1959) 152.

(13,8), se le introduce en él con el discurso de despedida (cf. sobre todo 16,23-28) y se le entrega al Padre con la súplica del sumo sacerdote (17, 6-13). Esto se corrobora en la pasión (cf. 17,17-19; 18,8.9; 19,30), y el resucitado confirma todo el proceso al llamar a sus discípulos hermanos, y a su Padre, Padre de éstos por primera y única vez en el evangelio (20, 17). De esta manera se cumple lo que en el prólogo se anunció como don de Cristo: el «poder de venir a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre» (1,12).

De esta manera la adhesión a Jesucristo se hace visible en tres formas diferentes: como discipulado de Jesús; como participación en su destino, conducente al ser conformado según su imagen, y como camino de iniciación en la filiación divina, dependiente de él y efectuada por él.

Ya hemos dicho que al comienzo de este camino se encuentra el *bautismo*. En la historia religiosa conocemos el bautismo judío de los prosélitos, los bautismos y lavatorios de Qumrán, el bautismo de los misterios de Eleusis, el bautismo de conversión de Juan, transformado en sacramento escatológico, y, por último, el bautismo en el nombre de Jesús como entrega que se le hace de la propiedad del hombre y como adopción de éste en la filiación (Mc 1,9-11; Gál 3,26.27).

Junto al bautismo está la *comida del Señor* [37]. Los banquetes cultuales estaban muy extendidos, y cuando Jesús describe la comunidad en el reino eterno de Dios como una comunidad convivial, por detrás de esa expresión no sólo se vislumbran representaciones apocalípticas del judaísmo, ya que también el mundo no judío conocía el banquete de los bienaventurados en los Campos Elíseos. La comida del Señor recuerda la última cena de Jesús, que se encuadra en la serie de sus reuniones conviviales; en ellas actúa como padre de la casa y obsequia a los comensales con su trato personal y con la expectación del reino futuro de Dios, de suerte que estas comidas son una prefiguración de la comunidad futura en el reino de Dios. Es esto lo que implica la última cena de Jesús y lo que éste expresa en la consagración del pan; al propio tiempo, con las palabras de la consagración del vino alude a su muerte y consagra a sus discípulos el fruto de ésta [38]. La antigua cristiandad sentía en la comida del Señor su presencia y la celebraba en un principio a lo largo de un banquete; luego, al final de éste, y, por último, en época ya de Justino, como parte del servicio divino, al margen de la comida [39]. Contemplaba en ella retrospectivamente la institución por su Señor, la recibía con su don y su presencia y ponía su mirada en su advenimiento futuro (cf. 1 Cor 10, 14-22; 11,20-26; 16,20-24; Did 9 y 10). El ceremonial que la rodea,

[37] Cf. el amplio informe bibliográfico de E. Lohmeyer, *Zum urchristlichen Abendmahl:* ThR 9 (1937) y 10 (1938) 1; también E. Schweizer, ThLZ 79 (1954) 577-592; íd., RGG³ I, 10-21; cf. además la sinopsis bibliográfica de W. Grundmann y H. Kramer, *Du gehörts Gott* II (Berlín 1962) 84s; para el bautismo, cf. *ibid.*, 26s.

[38] Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Berlín ³1962) 283-287.

[39] H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier:* «Münchner Theologische Zeitschrift» 6 (1955) 107-131; reimpresión: A. Dänhardt (ed.), *Theologisches Jahrbuch* (Leipzig 1961) 40-66.

ampliamente atestiguado en la historia religiosa, tiene conexión tan estrecha con Jesús, con su obra y su persona, que se ha convertido en el centro del servicio divino y en el de la comunidad, como indican las expresiones de «comida del Señor» o la de la «santa cena» (cf. en Did 9,5 la referencia de Mc 7,6 a la comida del Señor). El especial valor que se dio en la historia de la Iglesia a los elementos de la comida del Señor se lo asignaban ya, según se deduce de 1 Cor 10,14-22, los adversarios de Pablo, se lo atribuye Jn 6,54-58 y lo declara sin rebozo el comentario de Ignacio a Ef 20,22: «Medicina de la inmortalidad, antídoto contra la muerte y medio de vivir por siempre en Jesucristo»; su fundamento en última instancia es la representación, propia del pensamiento helenístico [40], del espíritu como sustancia de una materia sutil, algo que es ajeno al pensamiento judío veterotestamentario.

Jesucristo, revelador de Dios y dispensador de salvación y vida, era esperado por la cristiandad primitiva como el juez que ha de venir. Así lo afirman importantes escritos del Nuevo Testamento (cf. Mt 7,22s; 13, 41-43.49.50; 16,28; 25,31-46; Act 17,30s; Rom 2,16; 2 Cor 5,10; Ap 19,11-16). La idea de un juicio de los hombres después de su muerte [41] gozó de general difusión en el mundo antiguo. En la religión persa se ampliaba hasta adoptar la forma de una lucha final entre la luz y las tinieblas como el postrer y decisivo acontecimiento cósmico que seguía al juicio particular de los individuos después de su muerte. La apocalíptica judía la hizo suya bajo la forma del juicio final sobre los pueblos y los hombres en el día de Yahvé; de aquí pasó a la fe cristiana, donde se asoció a Jesucristo, en el sentido de que Dios delegaba en él la jurisdicción suprema del juicio.

Ahora bien, con esto se manifiesta que Jesucristo fue en la creencia de la cristiandad primitiva y de la antigua Iglesia la figura decisiva escatológica del Salvador y del Juez. Esto le dio a la cristiandad primitiva una impaciencia escatológica peculiar. Vivía en un período de viva y vigorosa expectación de la parusía, como denotan los círculos apocalípticos del judaísmo, la comunidad de Qumrán y el movimiento de Juan el Bautista, que anunciaba como algo inminente el advenimiento de Dios para juzgar. Pero también había expectaciones escatológicas semejantes fuera de Israel; se asociaron, por ejemplo, a la figura de Octaviano Augusto, según se desprende de las inscripciones y de la égloga IV de Virgilio. La primitiva cristiandad les dio a estas expectaciones escatológicas un sello peculiar: *con el advenimiento de Jesús, sobre todo con su crucifixión y su resurrección, se anuncia ya el advenimiento del eón futuro que ha de suceder al eón actual; este eón se halla presente de una manera oculta en el obrar de Jesús como el resucitado. La comunidad es, por tanto, la comunidad escatológica,* la comunidad del tiempo final, que participará en el juicio de la humanidad y en su futura redención (Rom 5,17; 8,19-23;

[40] Cf. los informes bibliográficos de E. Schweizer mencionados en la nota 36, y también íd., ThWB VI, 337 (n.º 9), 352-355, 390s, 413.
[41] F. Büchsel, ThWB III, 920-955.

1 Cor 6,2.3; 15,20-28). *Lo que distingue a la primitiva cristiandad de los demás grupos escatológico-apocalípticos es el convencimiento de estar viviendo ya en pleno realizarse los acontecimientos del final, el convencimiento de estar regida por el poder del espíritu del eón que ha de venir y el de conocer como figura histórica al juez y salvador escatológico.* La demora de las postrimerías en la parusía creaba problemas, en cuyo marco fue reelaborando la primitiva cristiandad esta convicción fundamental, cada vez con mayor claridad.

La conciencia escatológica está, por tanto, asociada por estricta referencia a la persona de Jesucristo, cuya crucifixión, muerte y resurrección se encuadra en ese medular «para nosotros» (cf. Rom 8,31-34; 1 Jn 2,1; Heb 2,17.18; 4,14-16; 5,7-10; Jn 17; Rom 5,5-11); *la firmeza en la fe y en las convicciones de los primeros cristianos es lo que les hacía ser superiores al mundo que les rodeaba* (cf., por ejemplo, 1 Jn 5,4; Rom 8,35-39) [42]. La muerte de Yoḥanán, uno de los rabinos más importantes del siglo I d. C., contemporáneo del apóstol Pablo, muestra el desaliento que producía la enorme incertidumbre frente a la muerte [43]. En las religiones mistéricas helenísticas era corriente el iniciarse en toda una serie de misterios para tener ciertas garantías de seguridad, ya que cualquiera de ellos podía ser el misterio correcto, con el que se participaría en la salvación [44]. Entre los hechos más notables de la polémica de la joven cristiandad con su contorno figura el de que la pertenencia a la comunidad de Jesucristo excluyera todo vínculo con otra forma de religión (cf., por ejemplo, 1 Cor 10,14-2); un hecho que es a la vez la viva expresión de la certeza de la salvación y de la confianza en el Señor de la comunidad. Las plegarias de los ámbitos ajenos al judaísmo suelen acumular los nombres y las invocaciones a la divinidad, asociándolos a veces con sonidos inarticulados de muchas vocales [45]; denotan la incertidumbre del nombre por el que atiende la divinidad y a la vez la esperanza de que uno de esos muchos nombres sea el que llegue a ella, aunque sólo se trate de un sonido parecido al de su verdadero nombre. También las oraciones judías muestran una acumulación de predicados de Dios, lo que en su caso procede no tanto de la incertidumbre como del deseo de agradar a Dios. Que la cristiandad aprendiera de su Maestro a invocar a Dios con el simple nombre de «Padre» (Mt 6,7-9; 7,7-11; Lc 11,1-13; Rom 8,15; Gál 4,6) no sólo revela una gran sencillez y llaneza en la manera de adorar a Dios, sino la asombrosa firmeza de la fe en el Señor, propia de la cristiandad. Le viene esa fe de la vinculación a su Señor y representa el

[42] Cf. G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh 1932) 130-132.

[43] Cf. *TB Ber.* 28b; Str.-Bill. I, 581; sobre esto cf. A. Schlatter, *Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel* (BFChrTh III; Gütersloh 1899) 4, 72s.

[44] Cf. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Giessen 1903), documentos números 33, 88; 37, 89, y otros.

[45] B. F. Grenfell, A. S. Hunt y otros (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri* (Londres 1898ss) n.° 1380; cf. además una serie de plegarias en K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* I-II (Leipzig 1928-1931).

don que éste le hace. Hasta su umbral llegan pensamientos como los que hallamos en el siglo I de la Era en ciertos lugares de Séneca y Epicteto, pero precisamente en ellos se manifiesta el acierto del juicio de Goethe en el ámbito pedagógico cuando dice en *Wilhelm Meisters Wanderjahren:* «El rastro no es el término». El rastro se encuentra en el contorno, pero al término sólo se llega en Jesús.

II. LOS FENOMENOS RELIGIOSOS PRIMORDIALES Y EL MENSAJE CRISTIANO

La historia de las religiones nos presenta el *acervo de manifestaciones fenomenológicas* adoptadas por el acontecer religioso de la humanidad. En la base de estas manifestaciones se encuentran los *fenómenos primordiales de lo religioso.* Su fundamento estriba en el hecho de que los hombres experimentan su existencia como una realidad que no se han dado a sí mismos, sino en la que han sido instalados. Este fenómeno, primordial en cualquier religión, del preguntarse por el origen de la existencia humana y por el hecho de haber sido colocado en ella se funda en el hecho de ser el hombre el único de todos los seres vivos que adopta una actitud frente a sí mismo y se pregunta, en virtud de ella, por el origen y la finalidad de su existencia. Este interrogarse sobre sí mismo conduce a la pregunta decisiva de si el hombre puede tener confianza y seguridad en el origen de su existencia o se halla expuesto a la arbitrariedad y al azar, derivando su misma existencia de una arbitrariedad y de un azar semejantes. Sin embargo, el interrogarse por sí mismo también le hace percatarse al hombre del dilema en que se encuentra frente a su origen; este dilema se expresa no sólo en la incertidumbre frente a la cuestión mencionada de la confianza, sino también en su conciencia de culpa y de caducidad. Esto se manifiesta con claridad especial tanto en la religión israelita de la Alianza como en la tragedia griega, y preside la gran filosofía helena tal como culmina en Sócrates y en Platón; confiere asimismo su impronta peculiar al mensaje de los Profetas de Israel.

Entre los fenómenos primordiales de lo religioso figura el hecho de que el encuentro del hombre con su origen se manifiesta en una doble experiencia, que no puede separarse ni distinguirse en su duplicidad. Rudolf Otto [46] la ha expresado de esta manera: *lo sagrado, que, a diferencia de lo verdadero y lo bueno y lo bello, significa el origen trascendente del ser humano, se le presenta al hombre, por un lado, en el «mysterium tremendum», y por otro, en el «mysterium fascinosum»;* es decir, lo sagrado como origen de la existencia humana le infunde al hombre, cuando con ello se encuentra, espanto y asombro, de suerte que se siente morir de miedo *(mysterium tremendum)* y a la vez atraído y tentado a entregarse a aquello con lo que de ese modo se tropieza *(mysterium fascinosum).* Rudolf Otto ha visto la mejor expresión de este fenómeno en la piedad judía veterotestamentaria. Baste con pensar en los grandes encuentros con Dios de los hombres del Antiguo Testamento para reconocerlo; por ejemplo, Gn 32,25-32; Ex 3,1-14; 19,1-25; Is 6,1-8; Jr 1,1-10; Ez 1-3; Ap 1,9-18.

Sobre esta base y sobre un fondo semejante se cumplió el hecho histórico de Jesús y sus discípulos, expresado en el Nuevo Testamento. Para

[46] Cf. R. Otto, *Das Heilige* (Munich [30]1958; trad. española: *Lo Santo,* Revista de Occidente, Madrid).

entenderlo hay algo fundamental: *Dios, el santo, origen de todo el ser, se abre al hombre en su palabra,* que se revela en la alocución del Decálogo: «Yo soy el Señor tu Dios» (Ex 20,2). Con ello se establece entre Dios y el hombre una relación de yo a tú; Dios se dirige al hombre con un tú, con lo cual el hombre deviene un yo responsable. Esta *alocución de Dios a Israel* es en principio *una promesa de Dios;* Dios le promete al pueblo que será su Dios al aliarse con el pueblo por el hecho de haberle elegido y al afirmarle que tal alianza se basa en su inquebrantable fidelidad y sinceridad. La alocución de Dios, por consiguiente, *en cuanto que promesa, es a la vez afirmación:* al pueblo se le asegura la promesa de Dios, para que tenga fe y confianza en él y deposite y fundamente toda la seguridad de su vida en esa promesa. Con ello queda claro por qué tiene *la fe tan primordial importancia en el pensamiento bíblico.* En esta fe no cuenta, en primer término, la capacidad de creer por parte del hombre ni tampoco la humana confianza ni ninguna cualidad humana; *dicha fe está en estricta correspondencia con la alocución de Dios;* se produce en el mismo momento en que Dios se dirige al hombre y éste se abre en su corazón, es decir, en el centro de su ser humano. *La fe significa confiar en la palabra de Dios, confiar en que cumple lo que afirma porque es la palabra de Dios* (cf. en el Nuevo Testamento Lc 1,20.37s.45; Mt 8,8-10.13; Lc 5,5; Mt 14,27-31; Jn 4,49.50.53; el carácter legendario de algunos de estos lugares no destaca tanto como la manifestación de que la fe va unida a la palabra; eso precisamente es lo que expresan dichos lugares en formas legendarias). *La alocución de Dios como promesa y como afirmación es, finalmente, una pretensión sobre la vida humana,* la de la entrega con esperanza, confianza y obediencia a la buena voluntad de Dios, que hace a los hombres la promesa. Si Dios se alía con el hombre con una promesa semejante, el hombre responde en consecuencia, al entrar en tal alianza, con su obediencia a la voluntad de Dios. Esta se le presenta en el ámbito veterotestamentario a Israel como mandamiento y Ley de Dios; Jesús se la participa al hombre como el gran mandamiento de Dios, despojado de complejidades legalistas. En el Antiguo Testamento se prepara de antemano esta posibilidad al establecerse una distinción entre mandamiento de Dios y la Ley [47]. El mandamiento de Dios es el Decálogo, son aquellas santas palabras de Dios que Moisés recibió de él y escribió en tablas de piedra; delimitan con una serie de prohibiciones las fronteras que el hombre no debe transgredir si no quiere incurrir en el castigo de Dios. Por el contrario, la Ley, contenida en rollos, cubre el ámbito demarcado por el mandamiento con multitud de normas que van en constante aumento y, finalmente, se convierten en una carga para el hombre, por más que se arroguen la pretensión de garantizar la bienaventuranza a su cumplidor. Jesús interpreta el mandamiento de Dios en su sentido primitivo (Mt 5,21-48; Mc 7,1-23; 10, 17-22; Mt 9,13; 12,7); libera con ello del cúmulo de preceptos legales que había ascendido entre los rabinos de su época al número de 248 man-

[47] G. v. Rad, *Theologie des Alten Testamentes* I (Munich [4]1962; trad. española: *Teología del AT,* Salamanca 1969) 195ss.

datos y 365 prohibiciones, a un total de 613 normas. El ámbito demarcado por los mandamientos lo colma con uno solo: el del amor y la misericordia, mandamiento que se deduce inmediatamente de la promesa y de la afirmación de Dios, que no es otra cosa sino amor y misericordia. Por eso la pretensión de Dios sobre el hombre tiene su fundamento en la promesa de Dios, con la que se prometió al hombre y en su afirmación al hombre. *Dios no pretende del hombre otra cosa sino que haga al hombre lo que él, Dios, le hace a él.* Pablo, que dice de Cristo que es el final de la Ley, no deja en suspenso el mandamiento de Dios, sino que lo encarece a su comunidad como mandamiento de amor (Rom 13,8-10; Gál 5,14). Juan concentra todo en el mandamiento del amor (1 Jn 2,4-12; 3,23; 4,19-21; 5,2s) y le da el nombre de nuevo mandamiento (Jn 13, 34s; 15,17).

En el Decálogo se da un hecho único en la historia de las religiones: la prohibición de hacer imágenes de Dios partiendo de la fantasía, el trabajo humano y los materiales de la tierra (Ex 20,2-6). *No es en la imagen, sino en la palabra, como Dios se encuentra con el hombre; no es percibido con los ojos, sino con los oídos, con los que mueve el interior del hombre* [48]. La totalidad de las religiones del mundo antiguo, desde Babilonia, pasando por Egipto, hasta llegar a Grecia, estaban vinculadas a las imágenes de los dioses. Se debe a esto la convicción de que en la imagen está presente y disponible lo representado. En la imagen tiene el hombre a su Dios. La lucha de los Profetas veterotestamentarios se centró contra la idolatría, que desde siempre también fascinó a Israel, cayendo en ella una y otra vez [49]. El Nuevo Testamento reemprende esta lucha y la prosigue (Rom 1,18-24; Act 14,15-17; 17,22-31). La ausencia de imágenes del antiguo Israel es en la historia de las religiones un hecho único, sin precedente alguno, que está en conexión con la convicción dimanante de la teología sacerdotal de que el hombre fue creado a imagen de Dios (Gn 1,26.27; 5,1; Sal 8). Ese estar creado el hombre a imagen de Dios expresa ante todo el hecho de que Dios creó al hombre de tal manera que le pudiera dirigir la palabra. El hombre puede escuchar a Dios y responderle como un «yo», al que Dios, por su parte, le dice «tú» [50].

De esta convicción parte el Nuevo Testamento, dando por supuesto que el hombre ya no vive del modo querido originariamente por Dios para esa imagen suya. Pero Dios crea en Jesucristo, como hemos visto ya, al hombre a imagen de Dios, para que por él se conforme el hombre a la imagen de Dios y resulte de ello una nueva criatura. Cuando Pablo y el *Evangelio* de Juan, la *Epístola a los Hebreos* y el *Apocalipsis* atestiguan que Jesucirsto es la palabra de Dios hecha hombre, afirman al propio tiempo que Dios les ha dado a los hombres su imagen en esa palabra de Dios hecha hombre. Dos líneas veterotestamentarias convergen en esta

[48] G. Kittel, ThWB I, 216-225; W. Michaelis, ThWB V, 315-381; G. Kittel, *op. cit.* (cf. nota 42) 95-106.

[49] G. v. Rad y G. Kittel, ThWB II, 378-386.

[50] G. Kittel, H. Kleinknecht y G. v. Rad, ThWB II, 386-396; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* II (Gotinga-Berlín [4]1961) 77-84.

afirmación: puesto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, la imagen de Dios puede aparecer en un hombre. Ahora bien, esa imagen es obra y gracia de Dios, pues —y así completa el mensaje neotestamentario el aserto veterotestamentario— *Dios les prohíbe a los hombres hacer una imagen suya, porque él les ha dado su imagen al hacerse hombre su palabra.* Pablo piensa ante todo en Jesucristo, resucitado de la muerte, elevado hasta Dios y glorificado, mientras que el *Evangelio* de Juan hace extensivo este aserto a la aparición de Jesús en general; los nexos entre ambos asertos los constituyen aquellas piezas sinópticas de la tradición que la historia de las formas denomina *Novellen* [51].

Estas consideraciones fundamentales para el acontecer histórico-religioso conducen a la evidencia de que *la superioridad interna del mensaje de Jesús y de los apóstoles frente a su contorno reside en el hecho de que pudo dar a los interrogantes y a las experiencias que nacen de los fenómenos primordiales religiosos una respuesta que sobrepasaba todo cuanto había de vivo en las diferentes manifestaciones religiosas del mundo en que vivieron.*

[51] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [4]1961) 66-100.

III. EL PROCESO HISTORICO DE LA CRISTIANDAD PRIMITIVA EN SU PECULIAR CONFIGURACION

La cristiandad primitiva vio en Jesús lo que era inconfundible y exclusivamente suyo, le confesó como aquel que vino a cumplir las promesas de Israel y a hacer realidad la expectación mítica, como Señor, Expiador y Salvador y por eso le atribuyó todo cuanto había de vivo en las religiones de su contorno. ¿Tuvo este hecho su fundamento en la historia de Jesús? O ¿cómo llegó a atribuirle esa importancia a Jesucristo la antigua cristiandad, incluso por sus hombres más representativos como Pablo y Juan? En efecto, el propio Jesús de Nazaret anunció el advenimiento del reino de Dios y sobre esta declaración basó sus enseñanzas y sus obras; Pablo y los apóstoles de la primitiva cristiandad anuncian la llegada del reino de Jesucristo y ponen en él la fe que exhortan a adoptar. ¿En qué relación se encuentra el advenimiento de Jesús, su mensaje y doctrina, sus obras y hechos con la predicación de la antigua cristiandad, cuyo único contenido es él precisamente? [52]. La pregunta permite reconocer que es también un hecho histórico el que la primitiva cristiandad captase lo que le era propio, un hecho que debe explicarse y examinarse, si se pretende dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de qué era lo que daba la superioridad al primitivo mensaje cristiano frente a las nociones y a las fuerzas de su contorno.

1. *Jesús de Nazaret*

El movimiento histórico que condujo a la primitiva cristiandad y a la Iglesia antigua tiene su comienzo en Juan Bautista [53]. Este hombre hizo su aparición convencido de la inminencia del juicio de Dios sobre el pueblo que eligió como pueblo de su Alianza y le fue infiel al quebrantarla. En el último momento exhorta a los miembros de ese pueblo a convertirse y les ofrece su bautismo como un sacramento escatológico de salvación. A diferencia de los lavatorios y bautismos rituales, no lo efectuaba el propio interesado sobre sí mismo, sino que era Juan quien lo realizaba sobre él; por eso se le dio el nombre de «Bautista»; el carácter sacramen-

[52] Sobre la cuestión suscitada recientemente del Jesús anterior a la Pascua de Resurrección cf. los dos trabajos fundamentales de R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (SAH 3; 1960), y de G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann* (Tubinga 1962). Una visión de conjunto ofrece J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus* (Zurich-Stuttgart 1960); una introducción para el gran público del estado general de la cuestión en H. Zahrnt, *Es begann mit Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1960); K. Schubert (ed.), *El Jesús histórico y el Cristo de la fe,* 2 tomos (Eds. Cristiandad, Madrid 1974).

[53] Cf. sobre esto M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (Gotinga 1910); E. Lohmeyer, *Das Urchristentum* I. *Johannes der Täufer* (Gotinga 1932); A. Schlatter, *Johannes der Täufer* (Basilea 1956). Sobre la relación de Jesús con Juan el Bautista cf. el escueto bosquejo de E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik:* ZThK 59 (1962) 260s, 270s.

tal del acto reside en el hecho de realizarse sobre el hombre. El que se somete al bautismo confiesa la impureza en que se encuentra por su participación en el quebrantamiento de la Alianza de Israel y se hace purificar para pertenecer al pueblo escatológico de Dios; pero aquel que se niega a la conversión y al bautismo está amenazado por el castigo del fuego que traerá el que va a venir. En el que iba a venir veía Juan al propio Dios o a un juez supraterreno, como, por ejemplo, el Hijo de hombre de la expectación de Daniel y Henoc [54] (cf. sobre todo Mc 1,1-8; Mt 3,1-12; Lc 3,1-20).

La premura de la hora escatológica, la concentración en la conversión y en la purificación, así como la proclamación de la inminencia del juicio le ponen a Juan Bautista en estrecha conexión con el movimiento de Qumrán [55]; en efecto, este grupo tuvo, al menos en determinados momentos de su historia, un vivo sentido de la premura escatológico-apocalíptica, que le inculcó la convicción de ser la última generación [56]. Sin embargo, Juan rompió con este grupo por dirigirse a la totalidad del pueblo y no invitar a cerrarse en nuevos grupos exclusivistas. Se distingue palmariamente, a lo que podemos ver, de la gente de Qumrán por no dar importancia preponderante a esa penosa observancia de la Ley y a ese rigor ritual que caracterizaban al círculo de Qumrán. Con él prosiguió el proceso de individualización del mensaje profético, que, al propio tiempo, se radicalizó con la exhortación a convertirse frente a la «última» hora.

Jesús de Nazaret ingresó en el movimiento baptista de Juan, se hizo bautizar y confirmó después expresamente la misión del Bautista (Mc 1, 9-11; Mt 11,7-9; 21,25-28.32). Pero, asimismo, se mantuvo en una posición distinta y netamente divergente (Mc 11,2-6.11.16-20; Lc 16,16). Si Juan Bautista anunciaba la inminencia del juicio y exhortaba frente a ella a la conversión y al bautismo, Jesús proclama la inminencia de la salvación y exhorta a la conversión frente a ella, pero renuncia en su obrar al bautismo. La proclamación de la salvación futura para Jesús está presidida por el lema del reinado, del reino o del gobierno de Dios; podía renunciar al bautismo, porque para él la fuente de toda impureza y de toda pureza era el corazón del hombre (Mc 7,15.18s), y éste se purifica con la palabra que perdona (cf. Jn 15,3).

Jesús anuncia la llegada de Dios como algo inminente. Y en esto se manifiesta cuán inmediata le era la proximidad de Dios que le imprimía carácter y cuán inmediata les era también, por él, a los hombres con quienes se encontraba [57]. Ya es de por sí significativo el hecho de que Jesús elija la noción de «reinado» de Dios y renuncie a la terminología apoca-

[54] Cf. sobre esto E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946); H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959) 19-28.

[55] E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition:* ThLZ 81 (1956) 143-150.

[56] Cf. el Pesher de Habacuc de Qumrán.

[57] Sobre esto cf. H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu* (Hom. a Theodor Kampmann) (Paderborn 1959) 37-71; íd., *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu* (Hom. a Karl Rahner) (Friburgo 1964) 579-607.

líptica que hablaba del eón actual y del futuro. Con ello concuerda la renuncia de Jesús al cómputo apocalíptico del fin y a la descripción de la situación final apocalíptica. La terminología apocalíptica y el cómputo apocalíptico se introdujeron secundariamente en los asertos de los evangelios. Pablo habla también de los dos eones de la apocalíptica, y tanto en él como en los demás representantes de la literatura primitiva cristiana la noción del reino de Dios queda relegada a segundo plano. Que Dios es rey, es una de las convicciones fundamentales del antiguo Israel. En la época posexílica aparece la expresión de «reinado de Dios» y significa un acontecimiento situado en el futuro; es una expresión muy escasa; la literatura apocalíptica apena la emplea [58]. Condicionada por el exilio y por su sumisión a las grandes potencias mundiales, se desarrolló en Israel en la época posexílica la expectación de que el reino de Dios es una realidad oculta, en pugna con la realidad terrena e histórica, que se impondría en un acontecer futuro escatológico. Que el reinado de Dios va a venir para poner fin al conflicto, y que vendrá como una realidad salvífica, tal es el contenido del mensaje de Jesús, que abría con él un futuro de salvación para toda la historia humana. En realidad, no entendía Jesús el conflicto en sentido político, sino que lo veía en la oposición a Dios del poder maligno de Satán. La exhortación a la conversión, unida al anuncio del advenimiento del reinado, invita a los hombres a cesar por su parte de oponerse a Dios, acomodándose a su anuncio para vivir en el futuro que con éste se les abre.

Jesús habla del reinado de Dios por medio de imágenes y parábolas. La razón es que se representaba el reino de Dios de manera distinta a como se lo representaban sus contemporáneos. Por eso se lo describe en imágenes y parábolas. En sus parábolas se presenta el reinado de Dios como parábola [59]. Se trata, por un lado, de imágenes tomadas del ámbito de la siembra y la recolección. El anuncio del reino de Dios es la siembra; en ella está oculto como un tesoro en el campo; semeja la simiente que el sembrador arroja en el terruño; semeja el grano de mostaza y la levadura oculta en la masa del pan. La recolección es la acción futura de Dios, y el minúsculo comienzo del anuncio del reinado y la gran cosecha que el reinado produce ofrecen un gran contraste. Es éste tanto mayor por cuanto que en la siembra se dan fracasos; gran parte de la simiente se echa a perder; pero, no obstante, el sembrado prospera. Preside estas parábolas una gran esperanza y una fe absoluta. Por otra parte, Jesús emplea una y otra vez, cuando habla del advenimiento del reino de Dios, la imagen de una casa y de un banquete festivo que se celebra en ella, refiriéndose a su obrar como si fuera la invitación al gran banquete de dicha casa [60].

[58] G. Dalman, *Worte Jesu* I (Leipzig 1898) 75-119; G. v. Rad, ThWB I, 563-569; K. G. Kuhn, ThWB I, 570-573; K. L. Schmidt, ThWB I, 573-595; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo 1959).

[59] Sobre el problema de las parábolas puede verse ahora el informe de E. Jüngel, *Paulus und Jesus* (Tubinga 1962) 87-174.

[60] W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi,* 195-204; S. Aelen, *Reign and House in the Kingdom of God in the Gospels:* NTS 8 (1962) 215-240.

A la manera del anfitrión que invita, reúne para el reino futuro al pueblo, que semeja una familia y los miembros de la casa [61]. Por último, relata historias donde se habla de personas de la vida corriente, del hijo y del padre, del hombre misericordioso y del inmisericorde, de los trabajadores de una viña, de los administradores de un amo acaudalado, de tipos de su época como los fariseos y los publicanos; en estos relatos se puede ver a quienes les está abierto el reino de Dios y a quienes les está cerrado. Lo que en estas historias se relata no es, empero, otra cosa sino lo que les ocurría a los hombres a quienes llegaba su nueva. Por eso *su propio advenimiento se convierte en símbolo del advenimiento del reino de Dios,* y no se da otra señal. El es el mensajero de ese reino que va a venir y se encuadra en él, de manera que cabe decir que no es Jesús quien trae el reino, sino el reino que se acerca quien le trae a él [62]. En su evangelio y en sus obras se hace notar desde un primer momento ya su llegada.

Se hace notar en los *exorcismos* con los que curaba a los aquejados de enfermedades que perturbaban su vida espiritual y anímica, concebidas, de acuerdo con las representaciones de la época, como posesión por potencias demoníacas (cf. Mt 12,28 par.; Lc 11,20). Se hace notar en las *curaciones* que experimentan los hombres que en él ponían su confianza; podía depararles ayuda, y de ésta se beneficiaban también los que, movidos por esa confianza, le pedían auxilio para sus allegados. Su palabra tenía virtudes curadoras y ponía fin a las perturbaciones humanas que se manifestaban en enfermedades somáticas (Mc 2,1-12). Como toda enfermedad, de acuerdo con las concepciones contemporáneas, es una desgracia *(Unheil)* que procede del pecado, su curación *(Heilung)* se convierte en gracia salvífica *(Heil),* que le deja al hombre por entero sano y salvo *(heil).* De esta manera las curaciones se hacían signos del advenimiento del reino de Dios (Mc 11,4s par.; Lc 7,22s). Jesús semeja al médico, que está para sanar a los enfermos (Mc 2,17).

Admitía también en su comunidad a los hombres despreciados, proscritos o mirados con malos ojos, de suerte que se le designó como «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19 par.; Lc 7,34). De ellos hablaba en sus parábolas. Les invitaba a su mesa. Les daba sus bienaventuranzas. Semejante proceder no sólo provocaba el escándalo de los fariseos, sino que le distanciaba también de grupos como el de Qumrán [63]. Le hubieran tolerado si les hubiera reconducido a la Ley a esos hombres mediante la penitencia. Pero precisamente era eso lo que no hacía. Les dispensaba incondicionalmente la salvación. Acogía también a las mujeres y les daba, como a los varones, trato de seres humanos, adoctrinándolas sobre el rei-

[61] E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tubinga 1960) 253, 256: «La plenitud de poderes de Jesús, Dios en el signo de reunir un pueblo para la soberanía de Dios».

[62] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 80-84.

[63] Para los respectivos pasajes cf. W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi* (Berlín ³1961), y la exégesis en los comentarios: W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Berlín ³1962); íd., *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín ³1964); el comentario al Evangelio de Mateo se encuentra en preparación.

no de Dios y prometiéndoles su pertenencia al mismo. Esto le separaba de las prácticas y costumbres judías relativas a la mujer [64]. Que consideraba a la mujer como persona plena ante Dios salta a la vista también en lo que decía del matrimonio y de su indisolubilidad. *Se dirigía, por tanto, precisamente a los hombres que a juicio de los contemporáneos se hallaban más lejos del reino de Dios. Sucedió a su llegada que le rechazaron los justos y piadosos,* los firmemente convencidos de su pertenencia al mundo futuro de Dios, «los hijos del reino»; *quienes más lejos estaban del reino se aproximaban a éste y se puso en evidencia que quienes más cerca creían estar de él, más lejos se hallaban.* Juan Bautista ya había perturbado la convicción de los justos (Mt 3,7-10; Lc 3,7-9). Jesús hacía lo mismo, pero no desistía de ganarles a su causa. No excluía de antemano a ningún hombre de la salvación.

Jesús quería que los hombres se hicieran de nuevo como niños, para recibir el regalo del reino futuro de Dios (Mc 10,13-16; Mt 18,1-5; 19, 13-15; Lc 18,15-17). *Jesús no veía en el niño al futuro adulto, sino en el adulto al niño perdido; en Dios veía al donador deseoso de que el hombre aceptara sus dones confiadamente y recuperara la alegría de la vida. Esto les resultaba inconcebible a sus contemporáneos,* que no reconocían ningún valor humano ni religioso propio en el niño y hacían depender todo de los posibles merecimientos religiosos del hombre como adulto [65]. A ellos les podía exigir Jesús la renuncia total a sus posesiones materiales y espirituales y que se unieran a sus fieles. Los evangelistas agruparon su frase relativa a los niños y su exigencia radical al rico, que Marcos caracteriza como un hombre joven, dando con ello una claridad impresionante a ambos asertos (Mc 10,17-31 par.; Mt 19,16-30; Lc 18,18-30). Esto se presta a una singular paradoja.

Se advierte ésta en el hecho de que Jesús no sólo hablaba del reino de Dios que ha de venir como un gran regalo de Dios a los hombres, con el que se perdonarían sus deudas y participarían en el futuro de Dios, sino que exponía también de una manera radical lo que Dios quiere del hombre. *A través de su predicación de la voluntad de Dios se vislumbra a un Dios radicalmente exigente, que no quiere dejar al hombre tal como es.* En el judaísmo contemporáneo se daba la tendencia a aumentar el rigor de la Ley [66]. En dicha tendencia se manifiesta una gran seriedad religiosa, que Jesús reconoce cuando habla de quienes se ocupan seriamente de la Ley como de los sanos y los justos y cuando traza la imagen de éstos en el hijo que ha permanecido en la casa del padre cumpliendo sus deberes con lealtad. El estricto cumplimiento de la Torá, tal como se practi-

[64] J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig-Gütersloh 1954) 69-145.

[65] W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi,* 67-79; A. Oepke, ThWB V, 638-650; J. Leipoldt, *Vom Kinde in der alten Welt,* en *Reich Gottes und Wirklichkeit* (Hom. a Ernst Sommerlath) (Berlín 1961) 343-351.

[66] H. Braun, *Spätjüdischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* I-II (Tubinga 1957); íd., *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu von Nazareth,* en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 86-99.

caba en Qumrán y entre los fariseos y también, aunque de manera distinta, entre los zelotas, se orientaba hacia las disposiciones rituales de la Ley, al mandamiento del sábado, a los preceptos de la purificación, a los mandamientos sobre la comida, a la celebración cultual del servicio divino y a los sacrificios. A Jesús le era indiferente por completo esa manera de cumplir estrictamente la Torá. No la rechazaba, pero tampoco la consideraba fundamental y no forzaba a ella ni a sus discípulos ni a sus partidarios. Su interpretación de la voluntad de Dios iba en un sentido muy distinto. Al entrar en conflicto, debido a su indiferencia hacia ellos, con los preceptos del sábado, pronunció la siguiente frase: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Con esto queda en claro que *su interés se centraba en el hombre y no en las instituciones, los ritos y el culto. Su encarecimiento de la voluntad de Dios se orientaba a que el hombre se abriera al hombre y tratara al hombre como tal.* El bienestar del hombre es más importante que el sábado. Es en el hombre donde se da la alternativa entre lo puro y lo impuro, y no en el contacto con las cosas que se declaran impuras. El amor a Dios, que Jesús exige plenamente, lo mismo que hacían los hombres de Qumrán, los fariseos y zelotas, de acuerdo con el credo fundamental judío del Šemá Yisrael [67] no lo interpreta en un sentido ritual y cultual, sino en el de poner junto al mandamiento del amor a Dios el del amor al prójimo. Lo que Dios quiere es que el hombre no sólo vea en los demás hombres a su prójimo, sino que les trate como tal, según muestra la comparación del buen samaritano (Lc 10,25-37; Mc 12,28-34). Dios quiere que el hombre sea misericordioso con sus semejantes y desea la reconciliación entre los hombres. El reino de Dios que ha de venir es su pacífico regalo a la humanidad con el que hará las paces con ésta, y por esa razón quiere la paz entre los hombres (Mt 5,23-26; 5,9; 5,38-47 par.; Lc 6,27-36; 10,5.6.10. 11). Su manera de encarecer la Ley con la interpretación que le da consiste en solidarizar al hombre con el hombre en la plenitud del amor y la abundancia de la misericordia, hasta el punto de hacerle renunciar por ellas a sus derechos y a sus privilegios. Por tanto, la justicia de los fariseos y doctores de la Ley no era suficiente para tener acceso al reino de Dios (Mt 5,20).

Queda así en claro que *la paradoja entre el radicalismo del dar y del exigir, manifestada en la predicación y en la conducta de Jesús* [68], *se resuelve en el misterio del amor y de la misericordia.* Es el amor de Dios de donde Jesús toma sus dones, es el amor de Dios lo que le hace preocuparse misericordiosamente por los hombres y es el amor de Dios lo que les testimonia con sus palabras y su conducta. De ahí deriva la confianza en Dios y la fe en sus bienes y en su ayuda que denota su conducta [69]. Y es el amor y la misericordia lo que reclama y exige de los hombres.

[67] Str.-Bill. IV, 189-207. El Schma consta de Dt 6,4-9; 11,13-21 y Nm 15,37-41.
[68] Cf. H. Braun, *Spätjüdischer und frühchristlicher Radikalismus* I, 134; íd., *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu von Nazareth*, 98; íd., *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, 247-249.
[69] W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1960) 34-43.

Por ser Dios misericordioso con los hombres, los quiere misericordiosos; por ser bueno con los hombres, quiere que se ayuden los unos a los otros; por perdonar a los hombres, por reconciliarse y hacer las paces con ellos, quiere que se perdonen mutuamente, se reconcilien y hagan las paces. Jesús deja bien en claro esto: si el hombre, de acuerdo con el mandato divino de la misericordia, ha sido misericordioso, Dios corresponde a esa misericordia con una misericordia todavía mayor (Lc 6,20-38; Mt 5,7); pero si a pesar del mandato divino sigue sin tener misericordia, entonces pierde la misericordia de Dios y en él sólo puede encontrar a su juez (Mt 18,21-35). Precisamente por interpretar la voluntad de Dios en el sentido del amor y de la misericordia entre hombre y hombre se expresa Jesús de una manera no sistemática [70], pues no existe sistematismo alguno que permita ordenar el amor y la misericordia dentro de una ley y de una casuística. El amor y la misericordia se dan de manera inmediata en cada ocasión y de forma siempre distinta, so pena de dejar de ser amor y misericordia. Ha sorprendido desde siempre que se encuentran en la predicación de Jesús verdades generales humanas, en parte de índole proverbial (por ejemplo, Mt 7,12 par.; Lc 6,31) [71]; Jesús recurre a semejantes verdades para dirigirse a la sagacidad y al entendimiento de los hombres y para obligarles a ellas, pues los hombres, aunque son rudos, tienen conciencia de cómo el hombre debe tratar a su semejante (Mt 7, 9-11 par.; Lc 11,11-13).

La tradición evangélica no deja lugar a dudas sobre el hecho de que el conflicto entre Jesús y sus enemigos, que paulatinamente fue agravándose y le costó a la postre la vida, se originó del hecho de que se le oponían en el camino de la misericordia hacia quienes más la necesitaban. Así lo manifiesta una serie de ejemplos. En lugar de alegrarse con él —y, como dice Jesús, con los «ángeles de Dios»— por la conversión de un pecador (Lc 15,7-10.32), se negaban a compartir su alegría y criticaban su conducta (Mc 2,1-17; Lc 15,1s; Mt 11,19 par.; Lc 7,34). Su indiferencia frente a su manera de observar la Ley les dio motivos para acusarle y someterle a observación [72], hasta que les fue posible tirar de la red sobre él tendida y arrastrarle a la muerte.

Una vez que se produjo y se enconó este conflicto, habló Jesús, de nuevo con un giro proverbial, de aquella decisión que el hombre debe tomar de si está con él o en contra suya (Mt 12,30 par.; Lc 11,23), aunque, por otra parte, dijera magnánimamente que quien no estaba en su contra estaba con él (Mc 9,38-41), especialmente si practicaba la misericordia, poniendo al buen samaritano, que nada sabía de su persona, por

[70] Sobre eso llama la atención H. Braun en *Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu von Nazareth,* 95: «El propio Jesús enseña de una manera asistemática».

[71] Cf. R. Bultmann, *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung:* ZThK 54 (1957) 244-254; reimpreso en H. Burgert y H. Ristow, *Kirche und Verkündigung* (Berlín 1960) 67-76.

[72] E. Stauffer, *Neue Wege der Jesusforschung:* «WZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe» VII, 2 (1957) 451-476.

ejemplo, de hombre que se comportaba como prójimo y cumplía así la voluntad de Dios. Por ello, el gran juicio final de Dios traerá consigo grandes sorpresas (Mt 25,31-46), porque Jesús se erigirá en abogado defensor de los pobres y de los que padecen, de tal suerte que lo que les ocurre a éstos es como si le ocurriera a él mismo. Sin embargo, allí donde surgen polémicas, la profesión de fe en él adquiere una decisiva importancia salvífica. Había advertido que nadie se escandalizara de él, dejándose así arrastrar a la caída, porque su aparición no correspondería a las expectaciones que se tenían sobre el advenimiento del mensajero de la salvación: bienaventurado es, por tanto, quien no se escandaliza de él (Mt 11,6 par.; Lc 7,23). A quien escucha sus palabras y obra de acuerdo con ellas le promete que le habrá de construir la casa de su vida sobre un suelo de roca para prestarle así amparo cuando sobrevenga la catástrofe escatológica (Mt 7,24-27 par.; Lc 6,47-49). Y no deja lugar a dudas: aquel que se avergüenza y le niega, no será oído por el Hijo de hombre cuando se celebre el juicio final, en tanto que quien confiesa a Jesús ante los hombres será defendido por el Hijo de hombre (Lc 12,8s; Mc 8,38; Lc 9,26; Mt 10,33s). Jesús habla aquí del Hijo de hombre como de otra figura que ha de venir; pero se pone inmediatamente en conexión con dicha figura, por cuanto que la actitud adoptada con respecto a él repercute en la actitud que tomará el futuro Hijo de hombre con el discípulo de Jesús. El propio Jesús contó ya posiblemente con el hecho de que la confesión y el cumplimiento de su mensaje, a cuya proclamación enviaba a sus discípulos, les acarrearía persecuciones y peligros. En todo caso, es evidente que *en la obediencia a su mensaje se ventila la salvación de la persona humana;* sólo aquel que, en contra de sí mismo, se entrega decidida y enteramente a Dios, llega a la vida; ganar el mundo entero no puede compensar el daño que el hombre sufre si pierde su alma, es decir, si se pierde a sí mismo (cf. Mt 8,34-37 par.; Lc 9,23-25; Mt 16,24-27). Al seguirle, aprende el discípulo a tener los pensamientos de Dios y a no dejarse guiar por sus propios pensamientos, cometiendo así una falta contra Dios (Mc 8,33 par.; Lc 16,23).

Ahora bien, con esto se pone de manifiesto algo de todo punto decisivo: *Jesús está en posesión de plenos poderes, a partir de los cuales habla y obra;* estos poderes plenos le dan una seguridad que hace superflua cualquier otra autoridad, incluso el remitirse a la Ley, que, por el contrario, interpreta con potestad plena. Esta plenitud de potestad se manifiesta en su manera de hablar cuando introduce sus asertos decisivos con la fórmula de «amén, os digo». El amén, fórmula final de todo el servicio divino, con la cual la comunidad se aplicaba y se apropiaba de las plegarias y la bendición, la pone Jesús al principio [73]. Esto significa que las palabras que pronunciaba las había recibido, se las había apropiado y se las comunicaba a los demás; el que dijera «amén» al principio apunta al

[73] G. Dalman, *op. cit.* (cf. nota 58) 185-187; Str.-Bill. I, 242-244; H. Schlier, ThWB I, 339-342; J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu,* en *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht* (Munich 1953) 89-93.

fundamento misterioso de su plena potestad. Los oyentes sospechan que la tiene y la reconocen (Mt 7,29; Mc 1,22). También se manifiesta dicha plenitud de potestad en sus actos (Mc 1,27; Mt 9,6.8 par.; Mc 2,10; Lc 5,24), pero encubierta por no hacer uso de ella a la manera de un amo y obrar, en cambio, como un siervo de los hombres; a una servidumbre semejante exhortaba también a los suyos, porque sólo en ella se fundamenta la grandeza (Mc 10,41-45 par.; Mt 20,25-28; Lc 22,24-27). Cuando sus enemigos le acusaban de estar aliado con el diablo, rechazaba el absurdo de semejante imputación y se comparaba al ladrón furtivo que irrumpe en casa de un poderoso, le ata y le arrebata sus recursos; lo que quiere decir que con su servicio libera al hombre de todas las ataduras tenebrosas y malignos (Mc 3,22-27 par.; Mt 12,24-29; Lc 11,15-22). Por esa razón sus enemigos se vieron obligados a la postre a plantearse el problema de sus poderes (Mc 11,27-33 par.; Mt 21,23-27; Lc 20,1-8).

La plenitud de poderes de Jesús, que tiene un fundamento oculto, apunta a la proximidad de Dios a su persona. En sus palabras y obras se hace visible que esta proximidad es el origen de la plenitud de sus poderes: está representando a Dios entre los hombres y su autoridad reposa sobre este fundamento oculto. Jesús menciona rara vez el nombre de Dios; lo oculta frecuentemente con giros pasivos, que expresan que se está actuando sobre el hombre, sin que se diga netamente quién es el que sobre él actúa (cf., por ejemplo, Mt 5,4.7.9; 7,1s); menciona perifrásticamente el nombre de Dios (cf. Mt 10,28) o lo oculta en la tercera persona del plural (Lc 6,38; 12,20). A veces, sin embargo, levanta el velo. Entonces habla de Dios como de su Padre o simplemente del Padre, manera de expresarse que tiene su fundamento en la invocación a Dios de su oración (Mt 11,25-27 par.; Lc 10,21s; Mc 13,32 par.; Mt 24,36; Mc 14, 36 par.; Mt 26,39.42; Lc 22,42). De Mc 14,36 *se deduce que tras de esta fórmula de la plegaria, que se convierte en una profesión de fe en Dios, se encuentra el vocablo arameo «'ābbā»*, con el que los niños se dirigían a su padre terreno; un término, sin embargo, que no se encuentra en las plegarias judías, las cuales emplean las formas hebreas *'ābī, 'ābīnu* («Padre mío», «Padre nuestro»), en unión, la mayoría de las veces, de otras designaciones de Dios; por ejemplo, la de rey. El empleo de la lengua coloquial aramea denota claramente que *el término «'ābbā» sirve para expresar una intimidad originaria con Dios y una confianza de trato habitual con él sin precedentes* [74], a las que sólo se puede hallar una analogía en la relación del niño con su padre terrestre. Jesús lo aplica expresamente, porque para él en la paternidad del hombre se revela en parte su estar hecho a semejanza de Dios (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13). Que *'ābbā* sea la manera de dirigirse a Dios está en conexión estrecha con la exigencia de hacerse de nuevo como niño, pues son los niños quienes dicen *'ābbā*. Ahora bien, el empleo de la analogía de la paternidad terrena permite

[74] G. Dalman, *op. cit.* (cf. nota 58) 150-159; G. Kittel, ThWB I, 4-6; G. Schrenk, ThWB V, 946-1016; Str.-Bill. I, 392-396; J. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 73) 86-89; íd., ThLZ 79 (1954) 213s.

reconocer lo siguiente: *Jesús introduce a sus discípulos en la intimidad de su relación con Dios y despierta en ellos la confianza en la guía, en la protección y en la solicitud de Dios* (Mt 6,1-4.6.8.18.32 par.; Lc 12,30. 32; Mt 7,11 par.; Lc 11,13; Mt 10,29s). Al igual que los judíos de su época, Jesús ve en el hombre, según evidencian sobre todo las parábolas del amo y de sus administradores y la súplica quinta del padrenuestro, al administrador de un patrimonio que le ha sido confiado, de cuyo empleo debe rendir cuentas; si de él hace uso inadecuado, se convierte en deudor y Dios en su acreedor. Ahora bien, Dios no reclama el pago de la deuda, sino que la condona, como hace el padre con su hijo, y acepta al deudor en su compañía. En esto se funda el aserto de Jesús de que Dios es un padre para los hombres. El ser adoptados en la relación que él tiene originariamente con Dios es el regalo que les hace a quienes escuchan sus palabras. Y esta adopción tiene lugar especialmente en el padrenuestro, que, según se deduce de Rom 8,15 y Gál 4,6, comenzó con *'ābbā*. A la relación con el Padre de Jesús corresponde el hecho de que se sepa Hijo (Mt 11,27 par.; Lc 10,22; Mc 13,32 par.; Mt 24,36)[75]. A la adopción de los discípulos en su relación con Dios corresponde el que les haga ver que su destino es convertirse en lo que él es: en hijos de Dios (Mt 5,9; 5,45 par.; Lc 6,35; Mt 17,25s). Salta aquí a la vista el fundamento profundo de la plenitud de sus poderes, de su mensaje y de su donación.

Es harto verosímil que *esta imputación* desempeñara precisamente un importante papel en su condena a muerte (Mc 14,61-64 par.; Mt 26, 63-66; Lc 22,66-71; Jn 5,18; 10,33; 19,7). El relato de los sinópticos responde al punto de vista de la fe en Jesús de su comunidad; pero detrás de dicho relato pudo haber muy bien una imputación como la que dejan ver claramente Jn 5,18 y 19,7.

2. *Mensaje de la cruz y de la resurrección de Jesús*

Jesús de Nazaret padeció, al ser crucificado, la muerte de un delincuente político, aunque no concibió su misión como una misión política ni la cumplió tampoco con medios políticos; no fue por la senda del poder terreno ni lo utilizó tampoco en sus actos; antes bien, siguió el camino del servicio altruista y todo su esfuerzo lo puso en convertir a los hombres y en vincularlos a Dios; resistió a cualquier tentación de tomar partido en las pugnas políticas, como las que le hacían especialmente los zelotas (Mc 10,41-45; 12,13-17; Lc 13,1-5; Mt 4,1-11; Lc 19,11-48). La tradición de los evangelios permite reconocer que el sanedrín le acusó a

[75] B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961); cf. también F. Hahn, *op. cit.* (cf. nota 8) 319-333, que reconoce en la expresión «el Hijo», a diferencia de la de Hijo de Dios, «una concepción totalmente singular de la comunidad primitiva», «a partir de la cual se llegaría al *'ābbā* característico de Jesús» (329). F. Hahn, que retrocede al propio Jesús el *'ābbā,* no se atreve a hacer lo mismo con «el Hijo», lo que a nuestro modo de ver es indispensable.

Jesús en Jerusalén por blasfemia contra Dios y que le entregó a Pilato bajo un cargo de delito político, ya que de la incumbencia del gobernador romano sólo eran los asuntos políticos y por eso difícilmente le hubiera dado motivo para proceder legalmente en conflicto religioso interno de los judíos [76]. De ahí que el fin de Jesús fuera debido a la profunda y trágica obcecación de sus enemigos. Con todo, e independientemente de los propósitos de Jesús, su crucifixión quedó en el ambiente como un hecho de implacable rigor.

Para los discípulos significó el derrumbamiento de todas las esperanzas que habían depositado en él, la gran desilusión de su vida, porque su Maestro se había entregado sin ofrecer resistencia, dando así la impresión de haberse también derrumbado; representó, por último, un peligro para su misma existencia, por haber sido en todo momento los compañeros de su camino y los discípulos de su doctrina. En cambio, para sus enemigos su crucifixión significó un gran triunfo, pues podía presumir que con ella habían eliminado por completo a su rival y suprimido la actuación pública de sus adeptos [77].

No obstante, el resultado fue muy distinto; a las pocas semanas de la crucifixión de Jesús aparecieron sus discípulos con Simón Pedro a la cabeza —el mismo que renegó de él en el lugar de su ejecución y muerte—, dando testimonio de que Jesús había resucitado de entre los muertos por obra de Dios, siendo exaltado a su diestra, y acusando de su muerte a los dirigentes judíos y de complicidad en ella al pueblo de Jerusalén. Se presentaban como testigos presenciales de su resurrección y declaraban: «Nosotros le hemos visto». Sus enemigos trataron de evitar la mención de su nombre, pretendieron echar tierra sobre el asunto y obligar al silencio con amenazas a sus discípulos. Pero todos los intentos resultaron vanos: la creencia en el nombre de Jesús, el crucificado y resucitado, se fue extendiendo. En efecto, su resurrección y su exaltación confirmaron sus hechos, sus palabras y su persona, demostrando la injusticia de sus enemigos.

Fue un cometido arduo para los discípulos y para los apóstoles de la naciente comunidad de Jesucristo el atestiguar el nombre de Jesús como el del Señor y Salvador de los hombres, pues tenían que mencionar el nombre de un crucificado y, encima, ante gente que de una forma u otra había presenciado una ejecución en la cruz; en efecto, los patíbulos, donde se ejecutaban las crucifixiones, se hallaban a las puertas de las ciudades y caminaban los condenados por las calles principales llevando a cuestas los leños de la cruz con un título colgado al cuello donde se especificaba el motivo de su condena a muerte. Sabían cuán desdichados y dignos de lástima eran esos condenados, que agonizaban en la cruz entre tormentos y que tantas veces se rebelaban con sus últimas fuerzas contra lo que se

[76] J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Ratisbona ³1960); P. Winter, *On the trial of Jesus* (Berlín 1961), permiten ver la diferencia que hay en el enjuiciamiento del papel del Sanedrín.

[77] Cf. sobre esto W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi*, 353-360.

les hacía. ¿Iba a ser uno de ellos el Señor y Salvador de los hombres? Eso era absurdo. Pablo decía que el Cristo crucificado era un escándalo para los judíos, es decir, un escarnio de sus esperanzas mesiánicas y una necedad para los griegos (1 Cor 1,18.23), es decir, un mensaje que les movía a risa, tan insensato se les antojaba. Con estas palabras reprodujo fielmente la imputación criminal que se le hacía. Ello le permitió convertirse en un perseguidor apasionado de quienes hacían esas prédicas y semejante confesión de fe. La cosa no mejoraba cuando a este mensaje, imposible y absurdo, se añadía el increíble aserto de que ese Jesús había sido resucitado por Dios y exaltado a su diestra, es decir, a su lado y en la proximidad más inmediata. Los judíos no lo aceptaban y a los griegos les resultaba el colmo del ridículo (cf. Act 17,32). Grave era el cometido que se cargó sobre los hombros de los emisarios de Jesús, y fue un hecho sorprendente que su mensaje hallase crédito y ganara el corazón de los hombres, haciéndoles capaces de exponerse a cualquier riesgo y sacrificio.

Si se piensa en todo esto se puede comprender perfectamente que la reflexión y el examen de los cristianos se polarizaran sobre el tema de la crucifixión y la resurrección. Jesucristo, crucificado y resucitado, se convirtió en el motivo principal de la predicación cristiana primitiva; Pablo le califica de fuerza y sabiduría de Dios (1 Cor 1,24s). Empero, esto tuvo por consecuencia que *en lugar del reino de Dios, según Jesús lo había anunciado como mensajero y órgano suyo, apareciera la soberanía de Jesucristo o la soberanía del exaltado.* Cuán grande era la impresión producida en la cristiandad por el problema del sentido de los acontecimientos misteriosos relativos a la crucifixión y a la resurrección se puede advertir en uno de los más antiguos testimonios de fe, perteneciente todavía a la comunidad de lengua aramea [78]: «Cristo murió por nuestros pecados, según la Escritura; fue sepultado, resucitó al tercer día, según las Escrituras, y se apareció a Cefas, luego a los Doce» (1 Cor 15,3-5).

No es, por tanto, ningún azar que giren también en torno a este centro, para testimoniarlo e interpretarlo, otros testimonios de fe y ciertos cánticos de los cristianos primitivos. Es comprensible que, antes de que se compusieran los evangelios más antiguos [79], se escribiera la historia de la pasión, tal vez primero en sumarios y después por extenso, al mismo tiempo quizá que la colección de los dichos del Señor [80], que se confirmaban de una manera esencial en los acontecimientos de la crucifixión y de la Pascua de resurrección. Para interpretarlos se recurrió a la Escritura de una manera nueva, al ponerla en referencia con el resucitado. De ahí que la prueba de la Escritura se introdujera en la historia de la pasión por un doble camino: por un lado, la cita bíblica permitía considerar ciertos acontecimientos como cumplimiento de la promesa; pero, por otro, la Escritura, aunque no se citaran literalmente, influían en la estructuración

[78] J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga ³1960) 95-97; K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu* (Witten ³1955) 39-42, 101-105.

[79] J. Jeremias, *op. cit.* (cf. nota 78) 83-90; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 178-218.

[80] H. E. Tödt, *op. cit.* (cf. nota 54) 212-245.

y en la ordenación del relato [81]. Con todo, el nuevo entendimiento de la Escritura cooperó más que a otra cosa a la interpretación de aquellos hechos enigmáticos.

A la propia comunidad primitiva de Palestina remonta la interpretación que reconoce en Jesús al Siervo de Dios, cantado por el segundo Isaías en sus odas del Siervo de Dios, y que pone en conexión al Siervo de Dios con el misterioso Hijo de hombre de la expectación de Daniel y de Henoc. El identificar a Jesús con el Siervo de Dios permite reconocer en su persona al mensajero, elegido y dispuesto por Dios, que instaura de nuevo el derecho y la Alianza, y recorre el camino de la pasión, tomando sobre sí vicariamente los pecados y los padecimientos por encargo de Dios, para ser a la postre justificado por él y exaltado. Lo muestra así claramente ese «por nuestros pecados» que figura en 1 Cor 15,3 [82]. La exaltación se explicó bajo el lema del Hijo de hombre; al propio tiempo, dicho lema muestra cómo la resurrección de Jesús encendió la esperanza en su inmediato retorno para juzgar, pues el Hijo de hombre era el juez esperado que venía a poner fin a todo. *El advenimiento del reino de Dios fue reemplazado por el retorno de Cristo.* Jesús había hablado del Hijo de hombre que iba a venir como de alguien distinto de su persona; ahora surgen asertos en los que Jesús habla de sí mismo como del Hijo de hombre no sólo de su futuro, sino también de su presente; no sólo de su regreso, sino también de su pasión y resurrección. Lo que con ello se declara es esto: *el Hijo de hombre recorre en la tierra el camino del Siervo de Dios, para ser exaltado en este camino a Hijo de hombre,* que habrá de volver como el encomendado por Dios del juicio final.

La asociación del Siervo de Dios con el Hijo de hombre está preparada por la conexión de la antigua teología judía entre Is 53,12 y Dn 7,13, aunque siga siendo un problema determinar el contenido de dicha conexión y hasta qué punto fue materia de creencia. Queda también abierta la cuestión de si el propio Jesús estableció, aceptó o se aplicó a sí mismo dicha conexión. A este problema va anejo el de saber hasta qué punto contó Jesús con su muerte o le sorprendió ésta como una fatalidad. Viene a añadirse el nuevo problema de si Jesús, en caso de haber contado con su muerte, le atribuyó un significado salvífico [83]. Las predicciones de la pasión permiten reconocer claramente la conexión entre el Siervo de Dios y el Hijo de hombre; pero en su forma actual no son sino predicciones *ex eventu,* en parte un resumen de la pasión (Mc 10,33s). No obstante, no debe descartarse la posibilidad de que haya en ellas un núcleo retrotraíble al propio Jesús, que vendría a decir más o menos: «el Hijo de hombre ha de padecer mucho y será rechazado por esta generación», suscitándose así el problema de si con la noción de «Hijo de hombre» se refería Jesús veladamente a sí mismo, como si estuviera hablando de otro

[81] Chr. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markus-Evangeliums:* ZThK 50 (1953) 1-38.

[82] Cf. J. Jeremias, ThWB V, 698-713; Chr. Maurer, *op. cit.* (cf. nota 81).

[83] Cf. W. Marxsen, *Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes:* NTS 8 (1962) 204-214.

o si, por el contrario, la expresión de «Hijo de hombre» ha venido a reemplazar a un simple «Hijo» (cf. Mc 12,6, anterior posiblemente Mt 21,37s)[84].

El testimonio acorde de los evangelistas de que Jesús contó con su muerte no puede pasarse sin más por alto. El problema de si le atribuyó significado salvífico depende de que el supuesto núcleo de la predicción de Jesús[85] estuviera influido por Is 53; de que las palabras de la consagración del vino en la institución de la eucaristía, en una redacción como la de 1 Cor 11,25, remonten a él, y de cómo deba enjuiciarse Mc 10, 45 par.; Mt 22,28 frente a lo que se encuentra en Lc 22,27. A partir de un núcleo de predicciones de la pasión influido por Is 53 y de la frase de la consagración del vino en la eucaristía —difícilmente, en cambio, a partir de Mc 10,45— estimamos que es posible concluir que Jesús le daba a su muerte un significado salvífico. En cambio, es casi imposible poner en duda que Simón Pedro produjo un grave escándalo al referir a Jesús los asertos sobre el Siervo de Dios (cf. Act 3,13.26). La tradición cristiana primitiva relata unánimemente que Simón Pedro, tras entregarse Jesús sin oponer resistencia, le negó y renegó de él, y que asimismo fue Simón Pedro quien recibió la primera aparición. Ahora bien, con ello adviene para la primitiva cristiandad el primer ejemplo de su salvación: el Señor le quita su culpa, le conserva la fe en su negación y le pone de nuevo a su servicio; de esta manera se comporta como quien ha muerto por él y le abre una nueva vida. Lo que le ocurrió a Simón Pedro puede entenderse perfectamente a partir de la noción del Siervo de Dios. Las oraciones cristianas primitivas, cuya lengua litúrgica se mantuvo inalterada durante largo tiempo, hablan de Jesús como del Siervo de Dios (Act 4,27.30, procedentes del círculo de Pedro; Did 9,2.3; 10,2.3, asimismo de origen muy antiguo).

Con la interpretación sobre el Siervo de Dios, que también se advierte en la frase de la consagración del vino en la eucaristía (sobre todo Mt 26,28), *la muerte de Jesús adquiere un sentido profundo: murió en representación del pueblo y asumió sus pecados.* Pablo, que, basándose en Dt 21,23, consideraba maldito al crucificado, dice tras haber sido ganado por él: «Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, haciéndose por nosotros maldición» (Gál 3,13). *En la conexión entre el Siervo de Dios y*

[84] El mismo problema se plantea con respecto a la formulación de Mc 9,31: «El Hijo de hombre será entregado en manos de los hombres». H. E. Tödt, *op. cit.* (cf. nota 54) 131-204, considera que todas las predicciones de la Pasión que llevan por predicado el de «Hijo de hombre» son oración de la comunidad; no obstante, surge el problema de si formulaciones como la de Mc 8,31 (forma fundamental) y 9, 31, en lugar de ser creación de la comunidad, reproducen más bien palabras de Jesús, en las que se desarrolla, como en Mc 8,38 y Lc 12,8s, una doctrina especial del Hijo de hombre, que se cumple en él mismo, de suerte que Jesús pudiera ser identificado con dicho Hijo de hombre por la comunidad; cf. K. Weiss, *Ekklesiologie, Tradition und Geschichte in der Jüngerunterweisung Mark 8,27-10,52,* en H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín [3]1964) 414-438, 429-437.

[85] Así, W. Michaelis, *Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks «Leiden und Sterben Jesu Christi»* (Berna 1954); en contra, H. E. Tödt, *op. cit.* (cf. nota 54).



TESTAMENTO
0 15 30 45 60 Kms.
Tiro
Leontes
M. HERMON
SIRIA
Cesarea de Filipo
FENICIA
Semeconites
GALILEA
GALAUNITIDE
BATANEA
Rafana
Tolemaida
Corazín
Betsaida
Cafarnaúm
Genesaret
Caná?
M. CARMELO
Hipos
Dión
M.TABOR
ARAUNIT
Nazaret
Gadara
Abila
Naím
DECAPOLIS
Escitópolis (Bet-San)
LLANURA DE ESDRELON
Cesarea Marítima
Pella
Gerasa
Yabboq
SAMARIA
Sebaste (Samaría)
Sicar?
Jordán
Río
M. GARIZIM
LLANURA DE SARON
PEREA
Joppe
Ratamin (Arimatea?)
Efraím
Filadelfia (Ammán)
Lidda
Jericó
Río
Yabné (Yamnia)
Emaús?
Jerusalén
JUDEA
Betania
Qumrán
Belén
Ascalón
Callirroe
Hebrón
Gaza
Arnón
DESIERTO DE JUDEA
NABATE
IDUMEA

el Hijo de hombre lo que se expresa es lo siguiente: quien más bajo se humilló, más alto fue exatlado; con ello, empero, se cumple en Jesús lo que decía y hacía cuando se dirigía a los menospreciados y culpables. Sin embargo, las imágenes del Siervo de Dios y el Hijo de hombre no encontraron eco alguno fuera de Palestina por faltar los presupuestos para su intelección.

En la primitiva comunidad de Jerusalén había ya un grupo de personas que había pasado gran parte de su vida fuera de Palestina; se les llamaba «helenistas» y se componía de judíos de la diáspora y de prosélitos convertidos al cristianismo. Vivían, según es evidente, en cierta tensión con los cristianos judíos de Palestina y tenían sus dirigentes propios (Act 6,1-10); al adoptar una actitud crítica frente al culto del Templo y a la Ley, observados por los cristianos judíos de Palestina con gran celo, podían remitirse, y así lo hacían, al propio Jesús (Act 6,11-14) [86]. También se hablaba en su círculo de Jesús como Hijo de hombre (Act 7,56), pero también hablaban de Jesús de otra manera. Apoyándose verosímilmente en la fórmula de Dios de los LXX: «Kyrios Theos» o «Theos ho Kyrios», decían: «Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo», tal como muestra esa fórmula estereotipada de introducción que se repite en las cartas de Pablo, el cual parece haberla tomado de otros [87]. Al hacerlo así, reproducían el testimonio sobre el Padre de Jesús y le daban a Jesús el nombre de Señor, confesando que, al tenerle a él por Señor, tenían a Dios por Padre. El nombre de Señor [88], empero, es el resultado de su exaltación. Por ella se convierte en «autor de la vida» o «príncipe de la vida» (Act 3,15; 5,31; Heb 2,10; 12,2) [89]. En un cántico, recogido por Pablo, se habla de la autohumillación de uno que, «existiendo en forma de Dios, no guardó como botín (codiciable) ser igual a Dios», humillándose hasta la muerte; Pablo añade: hasta la muerte «en la cruz». Esta *autohumillación hasta la muerte* se interpreta como *acto de obediencia; Dios corresponde a esta obediencia exaltando a Jesús a Kyrios. La crucifixión y la resurrección tienen aquí en primer plano un significado cristológico y no soteriológico. El nombre universal de Señor es la recompensa otorgada a quien se humilló obedientemente hasta la muerte.* En este nombre del Señor se en-

[86] El reconocimiento de la importancia del círculo de Esteban va en aumento. Cf. las observaciones de O. Cullmann, *op. cit.* (cf. nota 8), y también de W. Grundmann, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde:* ZNW 38 (1939) 45-73; J. Bihler, *Der Stephanusbericht (Apg. 6,8-15 und 7,54-8,2):* BZ N. F. 3 (1959) 252-290.

[87] E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie* I. *Briefliche Grussüberschriften:* ZNW 26 (1927) 158ss; en contra, G. Friedrich, *Lohmeyers These über «das paulinische Briefpräskript» kritisch beleuchtet:* ZNW 46 (1955) 272-274; cf. también W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden* (Zurich 1963) 149-153.

[88] W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga ³1926); E. v. Dobschütz, *Kyrios Jesus:* ZNW 30 (1931) 97ss; G. Quel y W. Foerster, ThWB III, 1038-1094; F. Hahn, *op. cit.* (cf. nota 8) 67-125.

[89] Sobre «Príncipe de la vida» cf. W. Grundmann, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde,* 65-71.

cuentra la salvación, decretada para cuantos aceptan su soberanía (Flp 2, 6-11)[90]. Dentro de esta línea están los asertos de la teología de Lucas, que resumen el camino de Cristo en el sentido de que debía padecer para entrar en su gloria (Lc 24,7.26.46) y declaran que ése es el camino que han de seguir sus discípulos (Lc 9,22s; Act 14,22). Dentro de la misma línea, el *Evangelio* de Juan añade que el Hijo ha glorificado en la tierra al Padre con su muerte, con la que demostró que nada había para él superior al mandamiento del Padre; por ello el Padre glorifica al Hijo, revelando mediante su resurrección su filiación a los suyos y llevándole hacia sí y aceptándole como Hijo; la gloria del Padre, que glorifica al Hijo, es su amor; con ese amor ama a los suyos; y es ese amor lo que recibe en su propia glorificación; el amor se hace glorificación cuando Dios toma consigo a quienes le aman y le aceptan bajo el mandamiento del amor (cf. Jn 12,23s.28; 13,31s.34s; 14,18-24.31; 15,12-17; 17,1-6. 20-26)[91]. *En la asociación de la glorificación y el amor se entrelazan el momento cristológico y el soteriológico.* Pero esto es el término final de una larga evolución.

La exaltación de Jesús a Kyrios por la crucifixión y la obediencia se amplía al entenderse dicha exaltación como una lucha y una victoria sobre las potencias demoníacas; desde esta perspectiva, la crucifixión y la exaltación se convierten en el triunfo de Cristo. Las potencias, que aparentemente triunfan sobre él en la cruz, son las que resultan sometidas y las que pierden su jurisdicción y su poder sobre el hombre. Así lo expresa un himno utilizado en la *Epístola a los Colosenses*[92]; Pablo emplea nociones semejantes en la *Primera epístola a los Corintios;* lo mismo viene a decirse en el *Apocalipsis* de Juan en la imagen de la expulsión de Satán, el acusador, del cielo; en su lugar aparece Cristo Jesús como defensor (Col 2,13b-15; 1 Cor 2,7s; Ap 12,7-12; Rom 8,31-34; Jn 12, 31s; 1 Jn 2,1). Sobre este fondo cobran sentido las nociones de redención y precio de recaste, que sirven para ejemplificar lo acontecido con la crucifixión (cf. Mc 10,45 par.; Mt 20,28, formulación palestina frente a 1 Tim 2,5s, formulación helenística; Rom 3,24; Gál 3,13; 1 Cor 6,20; 7,23; Col 1,13s). Lo que subyace a dicha noción es la imagen del rescate de los prisioneros de guerra del poder de sus dueños[93]. Según el derecho antiguo, el prisionero de guerra ya no es una persona con derechos, sino una cosa; su capacidad jurídica personal está en suspenso; en cierto

[90] E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* (SAH, phil.-hist. Kl. IV; 1927-1928); E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2,5-11:* ZThK 47 (1950) 313-360; reimpreso en íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga 1960) 51-95; G. Bornkamm, *Zur Verständnis des Christus-Hymnus Phil. 2,6-11,* en *Studien zu Antike und Urchristentum. Ges. Aufsätze* II (Munich 1959) 179-187; F. Hahn, *op. cit.* (cf. nota 8) 120s; E. Larsson, *Christus als Vorbild* (Upsala 1962) 235-263.

[91] W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium* (Münster 1960).

[92] E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Gotinga ³1953) 101s, 114-121; G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlín 1962) 31-37.

[93] W. Elert, *Redemptio ab hostibus:* ThLZ 72 (1947) 265-270.

modo, es un incapacitado. Pero si el prisionero encuentra a alguien que le rescate recupera su personalidad y con ella su capacidad jurídica, entrando bajo la protección de su rescatador, que pasa a ser su patrono. *Bajo la noción de redención el hombre es considerado como un prisionero de guerra de su «amo» (el pecado), el cual por medio de potencias demoníacas le somete al dominio del pecado, la Ley y la muerte (Rom 6,12-23; 7,22s); Cristo, en cambio, es quien desembolsa el importe del rescate y devuelve la libertad al cautivo, poniéndole bajo su patronazgo.* En este contexto es donde tiene sus raíces la noción paulina de la libertad (Rom 8,2.21; Gál 5,1.13). Libertad significa aquí contacto inmediato con Dios bajo el patronazgo de Cristo, una declaración que conduce a la creencia en el acceso a Dios (Rom 5,2; Ef 2,18; 3,12; 1 Pe 3,18; Heb 7,25; 10, 19-22).

Al ámbito de la *teología sacerdotal* conduce el aserto que compara la crucifixión de Jesús al sacrificio ofrecido en expiación de los pecados (Rom 3,25; 1 Jn 1,7; 2,2; 1 Pe 1,18s). Este aserto se transformó verosímilmente en Rom 3,25 [94], en la noción de *Jesús* como el *sumo sacerdote que se sacrifica a sí mismo en expiación de los pecados* y es investido de un sumo sacerdocio eterno, tal como se ve sobre todo en la *Epístola a los Hebreos,* aunque también haya ecos de esta noción en el *Evangelio* de Juan y en la *Primera epístola* de Pedro (Jn 17,19; 1 Pe 2,21-25).

El apóstol Pablo sigue su propio camino al imbricar la creencia ya constituida en la antigüedad primitiva de que Jesús es el Cristo (cf. Act 2,36) con la afirmación de que Dios estuvo presente y obró en Cristo. *Para designar esta acción de Dios se recurrió a un concepto que con anterioridad a Pablo no había tenido significado religioso alguno, a saber: el de la reconciliación* [95]. Dios actúa en Cristo reconciliándose con los hombres, apartados y enemistados con él, al no tenerles en cuenta las transgresiones a las normas de su alianza. Esta acción reconciliadora de Dios se le dispensa al hombre mediante el ministerio de llevar la reconciliación como mensaje; Pablo se designa a sí mismo y a sus colaboradores como emisarios de ese Cristo que trata de ganarse a los hombres y les exhorta a prestarse por su parte a esa acción reconciliadora de Dios (2 Cor 5, 18-20). *La reconciliación es un hecho presente fundado en la acción de Dios en Cristo y representa el fundamento de la redención inminente en el juicio, que le está asegurada al reconciliado* (Rom 5,10s). Pablo crea con el término «reconciliación», es decir, instauración de un estado de paz (cf. Rom 5,2.10: los hombres como enemigos de Dios), una expresión nueva y muy suya para designar lo que Dios hace en Cristo; por eso concentra ese hecho de nuevo en la cruz, como se deduce de 2 Cor 5,14s.21 y de Rom 5,10 («mediante la muerte de su hijo»). Pero esta concentración es a su vez algo digno de observarse: *con la noción de «reconci-*

[94] Las versiones antiguas al latín leen en este pasaje *propriatorem* e interpretan ἱλαστήριον como acusativo masculino; aunque se entienda como neutro, el sentido permanece inalterado, porque Pablo usa con frecuencia el abstracto por el concreto; por ejemplo, 2 Cor 5,21; Gál 3,13s.

[95] Cf. F. Büchsel, ThWB I, 254-259.

liación» se describe lo acontecido en la historia de Jesús. «Con esto, empero, se dice... de ese momento de la vida de Jesús y del propio Jesús exactamente lo mismo que declara el kerigma de Jesús de la tradición sinóptica de toda su obra» [96]. Dentro de este contexto no carece, ciertamente, de importancia el hecho de que Pablo una la noción de reconciliación, cargada por él de contenido, con la de servicio, procedente de la tradición de Jesús; desde el prisma de esta última se ve el pasaje sinóptico de Mc 10,45 par.; Mt 20,28 como una unidad en la historia de Jesús y la entrega de su vida en la cruz; lo uno y lo otro es el servicio que hace Jesús a los hombres. También 2 Cor 5,18-20 habla de una acción total de Dios en Cristo. La noción de «servicio» es asimismo otra que se carga por primera vez en la historia de Cristo del importante contenido del obrar en nombre y por encargo de Dios. De esta manera nos tropezamos en este lugar, incluso *conceptualmente, con asertos que reflejan fielmente las peculiaridades de la cristiandad primitiva dentro de su contorno religioso: Dios actúa reconciliándose con el hombre a través de Cristo, que desempeña su cualidad de Señor como servicio.* No obstante, Pablo no hace aquí sino desarrollar con otra terminología lo que había expresado en sus asertos sobre la justificación por la fe y no por las obras de la Ley [97] (cf. los paralelos entre Rom 5,9 y 10, así como la relación en 5,1 entre justificación y paz con Dios).

Un primitivo himno cristiano, que interpreta la historia de Cristo de una manera cósmica, entiende la reconciliación en un sentido universal, es decir, como una reconciliación de todo el cosmos con Dios por obra de Cristo, a quien asimismo se contempla en una relación cósmica. La connotación de preexistencia contenida en la noción del Hijo de hombre es transferida a Cristo, asociándose con ella rasgos de la teología del logos judeo-helenística: el preexistente es el primogénito creado a imagen de Dios, el cual es imagen de Dios precisamente por esto, y como tal es el mediador de la creación que existe antes que ésta; por ello es la cabeza de todo el cuerpo cósmico, en el que está presente la entera plenitud de la divinidad, y ha realizado esa capitalidad mediante su resurrección, gracias a la cual es el primogénito de entre los muertos; con ella entra en vigor la reconciliación universal con Dios efectuada por su muerte, que Pablo interpreta como la instauración de la paz por la sangre derramada en su cruz (Col 1,15-20) [98]. Se entiende y se interpreta aquí el acon-

[96] W. Marxsen, *op. cit.* (cf. nota 83) 210; cf. también 213: «El contenido del kerigma de Jesús (que recoge nociones tradicionales) viene a ser en cierto modo un *summarium,* que se orienta después a un punto de la vida de Jesús. De esa manera se hace ahora declaración personal aquello que los testigos habían experimentado en la realización de la obra de Jesús».

[97] W. Grundmann, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus:* «Revue de Qumrân» 2 (1960) 237-259; S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus:* ZThK 56 (1939) 155-189; E. Jüngel, *op. cit.* (cf. nota 57), compara la teoría de la justificación de Pablo con la proclamación de Jesús.

[98] H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlín 1961). Para el himno de Col 1,15-20 cf. 88-157;

tecer histórico relativo a Jesús de Nazaret como algo que afecta a la totalidad del mundo, como un acontecer histórico universal que atañe al cosmos. Por este camino, sin embargo, se llega a la linde entre el mensaje y la filosofía especulativa. No es un azar que estos pasajes se encuentren en el contexto de la polémica contra las especulaciones gnósticas, un claro indicio del carácter dialogal del desarrollo de la doctrina cristiana en sus primeras manifestaciones.

La sucesión cronológica de la crucifixión de Jesús y sus apariciones como resucitado condujo a su interpretación como acontecimiento salvífico; esta interpretación se dedujo no sólo de las Escrituras, sino de las nociones religiosas preexistentes en el contorno histórico bajo el influjo de las experiencias personales de los discípulos durante la predicación de Jesús y su encuentro con él, que pudieron concentrarse en la sucesión de acontecimientos que medió entre la crucifixión y la resurrección. Con ello se convertía el propio Jesús para la joven cristiandad en la palabra de Dios que había proclamado y su exaltación como Señor se asociaba con el reino de Dios por él anunciado.

Surge así la cuestión del carácter monoteísta de la creencia en Dios del cristianismo primitivo. Jesús anunció el reino de Dios y tuvo el convencimiento de representar a Dios y mediar por él entre los hombres; la comunidad primitiva, debido a su muerte y a su resurrección, le estimó como representante y mediador suyo ante Dios. El testimonio del Nuevo Testamento deja clara constancia de que Dios actúa y está presente en Cristo, de que es Cristo quien abre el acceso a Dios y reconcilia a los hombres con Dios, de que realiza su obra en obediencia al Padre; la obra, empero, de Cristo aboca a que «sea Dios en todas las cosas», como subraya Pablo (1 Cor 15,28). El Cristo de Juan, que habla y obra a partir de su unidad con el Padre (cf. Jn 10,30.38), reconoce: «El Padre es mayor que yo» (14,28). *La fe apostólica en Cristo es teocéntrica; en ningún lugar se quebranta su carácter monoteísta; por el contrario, refuerza su creencia monoteísta en el Dios que es «para nosotros».*

3. *De la comunidad de los judíos a la comunidad de los gentiles*

La comunidad primitiva testifica con solidaridad unánime la exaltación a Señor de Jesucristo y la fundamenta en su obediencia. *La crucifixión, la resurrección y la exaltación representan para ella una unidad indisoluble: el misterio de Cristo.* Sin la resurrección sería la crucifixión una tragedia sin esperanza, sin la crucifixión sería la pasión un milagro aislado y la exaltación un mito fantástico. Sólo esa unidad mantiene el misterio, pues en el crucificado se cumple su proclama, tal como la expuso en sus bienaventuranzas de los pobres, los misericordiosos y perse-

E. Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena:* ThLZ 86 (1961) 241-256.

guidos y tal como se atuvo a ella en su manera de tratarles. *La obediencia de Jesús es la expresión de su vinculación a Dios, y en su resurrección atrajo Dios a su lado a quien con él estaba unido.* Las últimas palabras de Jesús en la cruz, según Marcos, muestran cómo, a pesar de ser abandonado por Dios, mantuvo su vinculación con él (Mc 15,34 par.; Mt 27, 46). Lucas fundamenta la imposibilidad de que fuera retenido por las ataduras de la muerte con el salmo 16 (Act 2,24-28) [99]. Juan explica toda la historia de Cristo sobre la base de la relación de Padre e Hijo, cuyo fundamento expresa la frase de que «el Padre ama al Hijo» (Jn 3,35). La primitiva cristiandad vivenció la venida, la crucifixión y la resurrección de Jesús como la manera en que se produjo su reconciliación y su vinculación con Dios y enseñaba que éstas se les daban a los hombres en la predicación, en la que Jesucristo está presente y operante en espíritu. Fue éste el decisivo estímulo de su misión a la humanidad. La experiencia de la reconciliación convierte en mensajero de la reconciliación (2 Cor 5,18-20).

En la primera comunidad *la resurrección de Jesús* dio gran aliento a la esperanza en la parusía, no referida ya en primera línea al reino de Dios, sino al propio Jesucristo. Se esperaba todavía un retorno, dentro de la actual generación, el retorno del Señor crucificado y resucitado como Hijo de hombre. Vendría a cumplir la esperanza, predicha por los Profetas, de la peregrinación de los pueblos a Sión, para adorar allí a Jesús el Mesías [100]. De cara a esa esperanza, mencionada por Jesús (Mt 8, 11s par.; Lc 13,28s), adoptó la comunidad una actitud de espera. Se concebía a sí misma como el pueblo de Dios del Mesías y se organizó de modo que su dirección recayera en los Doce como representantes del pueblo de Dios. Semejante organización es muy parecida a la de Qumrán, incluso en el aspecto de darse en ella la comunidad de bienes, aunque, eso sí, voluntaria. Los miembros de la comunidad se reunían en las casas para hacer comidas en común, a la manera de las que había compartido Jesús con ellos, y para conmemorar la última cena con la gozosa esperanza de su retorno. El deseoso de pertenecer a esa comunidad se hacía bautizar bajo la invocación del nombre de Jesús, quedando así adscrito a ella. En esto se diferenciaba la comunidad de su entorno, aferrado al Templo y a la Ley (Act 2,41-47; 5,35-5,11). Al testimoniar el mensaje del advenimiento del reino de Dios y de Jesús el Mesías, los discípulos experimentaron que el Espíritu Santo de Dios les daba fuerzas en su testimonio y que lo hacía irresistible. En efecto, sus enemigos, los que habían matado a Jesús, querían silenciar su nombre; los discípulos, impávidos, iban dando su testimonio y se ganaban a los hombres, y esto fue para ellos una obra del Espíritu Santo que Dios les había concedido. La resistencia que encontraban les originaba en ocasiones dificultades (Act 3-5).

[99] Cf. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 454-457.

[100] Cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956) 47-55; el problema de hasta qué punto había previsto Jesús una misión entre los pueblos lo discute D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (Zurich 1959).

Al parecer, éstas llegaron por primera vez a un punto álgido durante la gran crisis originada en torno a Esteban (Act 6,1-8,3). Muy pronto se formaron en la primera comunidad dos orientaciones discrepantes en su manera de entender a Jesús y en su actitud frente a la Ley del Templo. Mientras unos seguían aceptando las normas judías, diferenciándose de los judíos únicamente por su noción del Mesías, cuyo regreso esperaban, los otros se sentían liberados de las estrechas ataduras a la Ley y al Templo por su vinculación incondicional a Jesús el Mesías. Los Doce no consiguieron superar la tensión existente entre ambas directrices; los helenistas nombraron un organismo rector de su grupo, y contra su portavoz, Esteban, se centró la oposición de los judíos; fue asesinado y se expulsó a sus partidarios de Jerusalén. Este acontecimiento tuvo repercusiones de enorme importancia. Si hasta entonces se había limitado la primitiva comunidad a Jerusalén, gracias a los helenistas expulsados se dio testimonio fuera de la ciudad santa del advenimiento del reino de Dios y del Mesías Jesús (así, Act 8,12); nuevas comunidades surgieron fuera de Jerusalén. Sigue siendo un problema oscuro el de si hubo pequeños grupos de comunidades en Galilea que, por su parte, dieran a conocer el nombre de Jesús, ya que se carece de documentación precisa y sólo es posible operar con inferencias inciertas [101].

La comunidad de Jerusalén se puso en guardia ante la difusión del mensaje de Jesucristo allende las fronteras de Palestina; se sentía, en efecto, vinculada con su mensaje a Jerusalén. La prohibición de las ciudades de los samaritanos y los caminos de los paganos (Mt 10,5.6) tal vez derive de esta polémica; en todo caso, ganaría un nuevo significado si remontase a una misión exterior de reducidas dimensiones de los discípulos de Jesús en vida de éste. La esperanza de la comunidad primitiva cristiano-judía se centraba en la exaltación de Sión al regreso de Jesús y en la peregrinación de los pueblos a ella. *Frente a esta esperanza el éxodo de los helenistas, que llegó hasta Antioquía, supuso un giro radical.* En lugar de venir a Jerusalén los representantes de los pueblos, iban a ellos los mensajeros de Cristo. Una consigna como la de Mc 13,10, introducida claramente en un contexto apocalíptico, da el fundamento de la actitud de los helenistas: antes del advenimiento del Hijo de hombre era imprescindible testificar el evangelio entre todos los pueblos. Los éxitos indudables conseguidos por los helenistas indujeron a los Doce a adoptar un punto de vista que puede describirse con las palabras pronunciadas por Pedro en casa de Cornelio: «Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de persona, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es grato» (Act 10,34). *A los helenistas les corresponde la significación histórica de haber impedido, gracias a su manera de entender el evangelio y a su salida de Jerusalén, que el joven movimiento de Jesús se convirtiera en una secta interna del judaísmo.* Desde sus mismos comienzos desvincularon de la proximidad inmediata la esperanza del regreso, pues ante ellos se abría un camino que, según se iba

[101] E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga 1936).

poniendo de manifiesto, exigía tiempo. La esperanza de la parusía suscitó el problema de su demora y con él la cuestión de cuándo acabaría ésta [102]. El camino emprendido por los helenistas quedó bien señalado y adquirió una importancia fundamental gracias a la obra de un hombre que figuró entre los más acérrimos enemigos de la comunidad primitiva, especialmente de su grupo helenístico, a saber: el discípulo de los rabinos, Saulo-Pablo de Tarso.

Los *Hechos de los Apóstoles* exponen retrospectivamente el curso de la historia de la comunidad primitiva hasta ese momento de forma tal que se descubren tres momentos decisivos: primero, la muerte de Jesús como obra de los hombres y su resurrección como obra de Dios; luego, la silenciación de su nombre como voluntad de los hombres y el don del Espíritu para prestar un testimonio impávido e irresistible como acción de Dios; por último, el asesinato del discípulo Esteban como acción de los hombres, la difusión del nombre de Jesucristo y la conversión del principal perseguidor Saulo-Pablo como acción de Dios. Estos tres momentos están estrechísimamente imbricados con la historia de Jerusalén. La ejecución y la resurrección de Jesús le dio a Jerusalén la gran oportunidad de convertirse; por ello se sentían ligados los discípulos a Jerusalén; sin embargo, dicha ciudad no supo aprovecharse de ella y la perdió definitivamente con el asesinato de Esteban, y así desplazó el centro de gravedad de la acción del Señor a través de sus emisarios allende las fronteras de Palestina. Con ello se atestigua *la acción y la obra de Dios frente a los pensamientos y los propósitos humanos; bajo la guía del Espíritu, según la fue recibiendo a lo largo de su historia, la comunidad comprendió que su cometido era la misión entre los pueblos*. Esto, por supuesto, implicaba grandes dificultades.

Estas se originaban ante el problema de si se podía pertenecer a la comunidad de Jesucristo sin estar circunciso ni vinculado a la Ley. Los teólogos cristiano-judíos [103] les exigían a los oriundos del mundo no judío que se incorporaban a la comunidad cristiana la circuncisión y la observancia de la Ley; fundamentaban su exigencia en el hecho de que Jesús era el Mesías de Israel e Israel el titular de la promesa, de suerte que era preciso pertenecer a Israel si se quería ser partícipe de la promesa. En consecuencia, sólo se podía entrar en la comunidad de Jesucristo a través de Israel. Esto implicaba que los no judíos tuvieran que hacerse prosélitos de la sinagoga si querían ser miembros de la Iglesia. Frente a este problema retrocede Pablo al origen de la promesa y adopta al respecto una doble postura. En primer lugar, Abrahán recibió la promesa antes

[102] E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín ²1960); O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion:* ThLZ 83 (1958) 1-12; H. W. Bartsch, *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern:* EvTh 19 (1959) 116-131; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden 1961).

[103] Cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); íd., *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950); íd., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956).

de su circuncisión; por consiguiente, la promesa también es válida para los no judíos; Abrahán recibió la promesa porque tenía fe en ella; por tanto, lo que corresponde a la promesa no es la circuncisión, sino la fe. De ahí que Abrahán sea el padre de todos los creyentes, circuncidados o incircuncisos (Rom 4,9-17). Como la promesa precede a la Ley y no está ligada a ésta, también es posible que la Ley no sea obligatoria para el receptor de la promesa (Gál 3,15-21). En segundo lugar, cuando se dice que Israel es titular de la promesa, no debe entenderse por ese nombre un pueblo concreto, terreno e histórico, al que se pertenece por linaje; antes bien, la historia de los Padres muestra que Israel designa una noción espiritual, a saber: el pueblo de Dios, al que se pertenece en razón de la promesa, de la vocación y de la fe (Rom 9,6-13; Gál 4,21-31). Si alguien quiere hacerse miembro de la comunidad de Jesucristo es porque escucha la promesa y le da crédito, sintiéndose llamado por ella. Con ello se excluía el tener previamente que hacerse prosélito pleno de la sinagoga.

Ambas posiciones, la de la teología judeo-cristiana y la de Pablo y de la comunidad helenística eran radicalmente opuestas y sostuvieron entre sí una dura pugna. En el llamado Concilio de los Apóstoles (Gál 2,1-10; Act 15,1-35) logró Pablo que prevaleciera su postura; los tres hombres decisivos de Jerusalén (la comunidad ya no estaba dirigida por los Doce, sino por los tres, cuyo puesto ocuparía inmediatamente Santiago con los presbíteros), Santiago, hermano del Señor, Simón Pedro y Juan (Gál 2,9), se mostraron de acuerdo con él. La teología judeo-cristiana pretendía regular el problema de la posición de los miembros de las comunidades pagano-cristianas sobre la base del llamado decreto de los Apóstoles, que les imponía ciertas normas elementales; sin embargo, habida cuenta de que Pablo no menciona en ningún lado ese decreto, ni siquiera a propósito de las discusiones en Corinto sobre el comer carne de las víctimas sacrificadas, y teniendo presente que no se nos da a conocer hasta su última estancia en Jerusalén (Act 21,25s), dicho decreto tuvo que promulgarse después de la reunión de Jerusalén. Según eso, el autor de los Hechos de los Apóstoles lo retrotraería equivocadamente al momento en que dicha reunión se celebró, cuando nos informa de ella (Act 15,20-31). El decreto de los Apóstoles quizá fuera una secuela de las polémicas originadas por el radicalismo de los judeo-cristianos, entre los cuales había posiblemente círculos de prosélitos con tendencias gnósticas. Pablo tropezó en una serie de comunidades, por ejemplo, en la de los gálatas de Filipos, con la actividad disgregadora de aquéllos, frente a la que se puso en guardia, aunque de otra manera también tuvo ese problema en Roma. Las disputas se exacerbaban en el asunto concreto de las reuniones conviviales de la comunidad; los representantes de los cristianos judíos les negaban la asistencia a las mismas a los cristianos de origen no judío (por ejemplo, Gál 2,11-19).

La lucha sostenida por Pablo prosiguió el camino de los helenistas y le abrió al evangelio el mundo de los gentiles. Por el contrario, el cristianismo judío radical se convirtió en una especie de herejía cristiana y desapareció como tal. Eran inevitables *las repercusiones en las sinagogas judías dentro del Imperio romano.* En ellas se reunían, junto a los prosé-

litos plenos, muchos no judíos que habían acatado la fe monoteísta del judaísmo y algunos mandamientos fundamentales de orden moral, sin aceptar la circuncisión y la observancia completa de la Ley. Se trataba a menudo de hombres y mujeres pertenecientes a los círculos gobernantes, cuya posición pública les imposibilitaba la conversión al judaísmo. No obstante, estaban cautivados por ese movimiento, tan difundido en el siglo anterior y el posterior a nuestra Era, que deseaba superar en el monoteísmo el politeísmo pagano y exigía un adoctrinamiento moral más claro. La sinagoga les concedía un estatuto de asociación laxa; se les denominaba «prosélitos de la puerta», a diferencia de los «prosélitos de la justicia», que se habían convertido plenamente al judaísmo por el bautismo de los prosélitos, la circuncisión y la observancia de la Ley. Estos individuos acudían en número creciente a las comunidades cristianas, porque en ellas gozaban de la posición de miembros plenos con sólo recibir el bautismo. *El proselitismo judío iba cediendo cada vez más al auge de la misión cristiana.* Esto despertó en los judíos un odio profundo hacia Pablo, considerado como apóstata, a quien persiguieron y combatieron por todas partes (cf., por ejemplo, 1 Tes 2,14-16 y Act 13-18, así como 21ss). Este giro de los acontecimientos le supuso al joven movimiento cristiano perder la protección legal que, por su situación jurídica de *religio licita,* disfrutaba el judaísmo dentro del Imperio romano desde César; bajo la cobertura del judaísmo hubiera gozado de dicha protección. No obstante, hubo que pechar con las consecuencias para poder dar testimonio del evangelio a la humanidad.

Pablo estaba especialmente indicado para llevar a cabo esta lucha. Era un judío de la diáspora oriundo de Tarso [104]; tenía por herencia paterna la ciudadanía romana y había estudiado en Jerusalén; su maestro fue el importante rabino Gamaliel (Act 22,3; 16,37; 22,25-29). Según su propia confesión, fue celoso de la Ley, al modo en que la entendía la tradición farisea, y demostró su celo persiguiendo y combatiendo a las comunidades cristianas (Flp 3,4b-6; Gál 1,13.74). Pero el que se le apareciera Jesucristo supuso el fin de su celo por la Ley, porque se convenció de que no era la Ley, sino precisamente Jesucristo el que llevaba a la salvación. La Ley dejó de ser para él la fuerza de Dios para la salvación y lo fue el evangelio; la Ley, llamada por los judíos «fuerza de Dios», se transformó para él en fuerza de pecado para la muerte, pues por cumplirla se vio implicado en la enemistad hacia Dios (Rom 1,16; 1 Cor 1,18; 15,56) [105]. La Ley ha sido dada para descubrir la existencia latente de un estado pecaminoso, para descubrir el estar preso bajo el poder del pecado, porque lo actualiza como transgresión contra la Ley; por eso tiene validez jurídica la muerte como pena. De ahí que se origine, según Pablo, el círculo del pecado, la Ley y la muerte, del cual no es la Ley con sus obras lo que salva, sino el evangelio (Rom 3,20; 4,15; 5,12-14; 7,7-13; Gál 3,

[104] A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie* (Tubinga ^{2}1925) 23-43.

[105] W. Grundmann, *Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt* (Stuttgart 1932) 83-88; íd., ThWB II, 309s.

19-21)[106]. El evangelio proclama la acción liberadora de Dios en Jesucristo y libera al propio tiempo a quien en él pone su fe, porque en la predicación del evangelio sólo cabe la fe, que lo recibe y acepta a la vez lo que afirma. Y esto no es sólo cosa de Israel, sino de todos los hombres, los judíos primero y los griegos (cf. Rom 1,16-18). Según Pablo, todos los hombres están sometidos al anatema del pecado y de la muerte, y la Ley les incluye a los judíos en ese anatema, no les exime de él (Rom 2, 12; 3,9.19; Gál 3,22s). Con ello deja la Ley de ser un privilegio de Israel que le separa de los pueblos; su primacía consiste más bien en ser depositario de la promesa (Rom 3,1s; 4,13; Gál 3,15-18; 4,21-31). *Al darse el testimonio de que Cristo es el fin de la Ley para todo creyente se posibilita el camino para una comprensión del mensaje de Cristo independiente de la Ley y hacia una vida liberada de la Ley a partir de la fe, quedando así abierto un portillo para contemplar y afirmar el hecho histórico de Cristo en su referencia a toda la humanidad.*

La posibilidad para ello la crea Pablo al poner a Jesucristo en relación no sólo con Abrahán y David, sino con Adán. Jesucristo es el segundo Adán[107]. De la misma manera que llevó el primero en sí el destino de toda la humanidad y fue su representante, y cualificó el destino de los hombres para el pecado y la muerte, Jesús, como segundo Adán, es también el representante de toda la humanidad, que porta en sí su destino y lo cualifica para la vida y la justicia; el uno representa el eón que está terminando; el otro, el eón futuro, que desde la resurrección de Jesucristo está operando con el Espíritu en el eón actual. De la comparación entre el primero y el segundo Adán se deduce que la gracia de lo que va a venir es muy superior al pecado de lo que ahora existe (Rom 2,12-21; 1 Cor 15,21s.45-49)[108]. *Esta relación de Cristo con el primer antepasado del género humano, gracias a la cual se convierte en el primer antepasado del nuevo género humano, es el fundamento cristológico del significado que tiene para la humanidad el evangelio.* De acuerdo con esto, Pablo concibe a la comunidad de Jesucristo como un cuerpo, cuya cabeza es él y cuyos miembros son los fieles, que desempeñan las diversas funciones del cuerpo (1 Cor 10,16s; 11,3; 12,12-27; Rom 12,4s)[109]. Esta noción la expuso con mayor detalle en sus escritos posteriores a los colosenses y efesios. Gracias a ella adquiere toda su pregnancia esa expresión tan típi-

[106] W. Grundmann, ThWB I, 311-317.

[107] J. Jeremias, ThWB I, 141-143; R. Bultmann, *Adam und Christus nach Röm. 5:* ZNW 50 (1959) 145-164; E. Schweizer, *Die Kirche als Leib in den paulinischen Homologumena:* ThLZ 86 (1961) 161-174; E. S. Drower, *Adamas - humanity - Adam - mankind:* ThLZ 86 (1961) 173-180.

[108] W. Grundmann, *Die Übermacht der Gnade. Eine Studie zur Theologie des Paulus:* NovTest 2 (1957) 50-72; E. Branderburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962); E. Jüngel, *Das Gesetz zwischen Adam und Christus:* ZThK 60 (1963) 42-74.

[109] E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Tubinga 1933); A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937); E. Percy, *Der Leib Christi* (Lund-Leipzig 1942); C. Colpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief,* en *Judentum, Urchristentum Kirche* (Hom. a Joachim Jeremias) (Berlín 1960) 172-187; cf. E. Schweizer, *op. cit.* (cf. notas 107 y 98).

camente paulina de «en Cristo»: estar en Cristo significa hallarse incorporado al cuerpo de Cristo, que es el segundo Adán, y cualifica como tal todo el destino de la humanidad, y supone a la vez, como cabeza que es —«estar en el Señor» [110]—, ser regido por él. La misión de Pablo consiste en ser apóstol, es decir, emisario y heraldo de Cristo Señor, al que pertenece por completo a modo de siervo [111]. La cumple proclamando la oculta exaltación al señorío de ese Señor y Cristo Jesús. Pablo lo hace de una manera muy personal [112]. Es consciente de haber sido enviado a los pueblos y su misión se fundamenta en que Israel, salvo una pequeña parte que el propio Pablo en cierto modo representa, se ha negado a acatar el señorío de Cristo, quedando así rechazado por cierto tiempo. Se ha establecido como requisito para la readmisión de Israel la admisión de los pueblos, y por eso Pablo cumple su misión yendo a los pueblos como apóstol. *Con su apostolado entre ellos desempeña una función histórico-salvífica en servicio de Israel,* pues a la aceptación de los pueblos seguirá la reaceptación de Israel (cf. para esto Rom 11,1-6.13-15.25-32). Realiza su misión yendo de provincia en provincia para dar cumplimiento al mensaje que se le ha encomendado. Pero no es el bautizar o el ganar algunas almas la manera de llevarla a efecto, sino el proclamar y anunciar el nombre de Cristo (1 Cor 1,14-17). Merece notarse que Pablo no se trasladaba a todas las localidades de una provincia para actuar en ellas, sino que se limitaba fundamentalmente a las capitales de las provincias y a las localidades importantes que se encontraba en su camino. Una vez proclamado el nombre de Cristo en una de dichas ciudades se tomaba en cierto modo posesión de ella en nombre del Señor. Esto se comprende por la antigua noción jurídica de que la proclamación del nombre de un soberano, por ejemplo, el de un general victorioso, significaba tomar posesión en su nombre de la ciudad y de la provincia. Los que aceptaban la proclamación, dándose por enterados de su contenido y acatando su validez, se hacían bautizar, con lo que se entregaban al Señor proclamado. Por ello se hallaban en una situación peculiar con respecto al mundo que les rodeaba. Pablo se compara a un sacerdote que realiza la ofrenda; la ofrenda que presenta son las comunidades de aquellos que por aclamación han aceptado la proclama realizada; son la ofrenda de las primicias, semejante a la de los primeros frutos de la cosecha o a la de la primera camada del ganado, que consagra la cosecha entera y la totalidad del rebaño. A fuer de primicias semejantes, consagran la ciudad entera y toda la provincia (Rom 15,15s; 16,5; 1 Cor 16,15; Rom 11,16). *Como ofrenda de primicias son a la vez los delegados que hacen las veces ante Dios*

[110] A. Oepke, ThWB I, 534-539; sobre la diferencia de «en Cristo» y «en el Señor», cf. el trabajo de F. Neugebauer mencionado en la nota 24.

[111] K. H. Rengstorf, ThWB I, 438-444; H. v. Campenhausen, *Der Urchristliche Apostelbegriff:* StTh 1 (1948) 96-130; W. Schmithals, *Das Kirchliche Apostelamt* (FRLANT LIX; Gotinga 1961); sobre ello, E. Schweizer, ThLZ 87 (1962) 837-840; G. Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (Gotinga 1961).

[112] W. Grundmann, *Paulus aus dem Volke Israel. Apostel der Völker* (cf. nota 26).

de la ciudad o de la provincia y desempeñan la función de representarlas, de tal manera que Pablo puede hablar de las pequeñas comunidades de Acaya y Macedonia, como si fueran «Acaya» y «Macedonia» enteras (Rom 15,26 y también los lugares citados anteriormente). Con esto se evidencia *que lo que Pablo tiene siempre en mientes no es ni la Iglesia ni la comunidad en su propio ser, sino la humanidad entera, y que contempla a la Iglesia y a la comunidad en la función que desempeñan con respecto a todos los hombres.* La época posterior a Pablo sigue en esta línea cuando toma de Ex 19,6 la expresión de «sacerdocio regio», que designa a Israel y la refiere a la comunidad (1 Pe 2,5.9; Ap 1,6). Si en la estructura de la comunidad primitiva de Jerusalén tuvo un gran influjo la organización de Qumrán, las comunidades del mundo helenístico recibieron su impronta peculiar de las comunidades mistéricas de dicho mundo. Sus miembros recibieron en Antioquía el nombre de «cristianos» (Act 11,26), es decir, hombres de Cristo.

La teología misional, tal como la enfoca Pablo, deriva de los acontecimientos desencadenados por los helenistas, pero a la vez los fundamenta. El que fuera imposible esperar en Jerusalén la llegada de los pueblos y el que se expulsase y arrojase a los helenistas hacia ellos supuso un hecho decisivo de grandes consecuencias históricas, que vino a corregir de una manera considerable las falsas concepciones de la expectación.

En los escritos posteriores del Nuevo Testamento hay ya constancia de su cumplimiento. Juan unifica la misión de Cristo y la misión de los suyos: «Así como el Padre me ha enviado, os envío yo a vosotros»; y a los enviados les recrea como hombres nuevos quien les envía, según se desprende de Jn 20,22 con referencia a Gn 2,7. También en lo relativo a la Ley (cf. 1,17; 5,45-47) se da por resuelta ya en este evangelista la lucha de Pablo. Para la *Epístola a los Efesios* la misión a los pueblos y la aceptación de éstos constituye el gran misterio de la salvación ante el que muestra su asombro el autor, verosímilmente un discípulo de Pablo, que utiliza la *Epístola a los Colosenses* (Ef 2,14-3,13). Pudo componerse en el período posterior al 70, cuando llegaron a las comunidades paulinas de cristianos de origen pagano de Efeso y Asia Menor los cristianos judíos de Palestina con el presbítero Juan, al que se hace remontar la literatura joánica; la *Epístola a los Efesios* se proponía unificar ambos grupos, la comunidad paulina y la de los cristianos judíos palestinenses. Esto se realizó en nombre de Pablo; fue un discípulo suyo quien tomó la necesaria iniciativa. De ahí que la *Epístola a los Efesios* sea el primer documento ecuménico.

Por último, el evangelista Mateo permite reconocer con claridad en su *Evangelio* la orientación histórica tomada por la cristiandad en los primeros decenios de su existencia, mostrando las correcciones que en su transcurso se hicieron. Permite reconocer la limitación al círculo de Galilea o Palestina, impuesta a la misión de los discípulos (Mt 10,5.6), coincidente con la limitación que se impuso a sí mismo el Maestro (Mt 15, 24). No obstante, el último pasaje muestra ya con claridad que la fe de los paganos anhelantes de Jesús rompió esa limitación, y esto se cumplió

sobre el trasfondo de la negativa de Israel (21,43, ya preparada en 2,1-12 y 8,5-13), que tomó sobre sí la culpa de la muerte de Jesús (27,24s). Al final del *Evangelio* aparece el mandato de ir a todos los pueblos para evangelizarlos (28,19). Si en un primer momento predominó la idea de que la parusía del Hijo de hombre llegaría antes de que los discípulos acabaran con las ciudades de Israel (10,23), ahora les acompaña en su camino hacia los pueblos la asistencia del Señor exaltado, que les es prometida hasta la consumación de este mundo (28,18-20). *La cristiandad experimentó en los primeros decenios de su existencia una clara transformación de su fisonomía, y concibió dicha transformación como una guía de su Señor por el Espíritu y puso en él su firme punto de referencia. Fue esto lo que le dio a la vez estabilidad y movilidad, y pudo ser también una de las causas de su superioridad sobre su contorno histórico.*

4. *La demora de la parusía y el problema escatológico*

La peculiaridad de su misión, la historia de la comunidad y el concepto que tuvo de su misión se imbricaron estrechamente en la primitiva cristiandad con el problema escatológico.

Jesús de Nazaret anunció el advenimiento del reino de Dios; en su mensaje era éste a la vez un futuro próximo y un presente que se estaba ya iniciando [113]; el Hijo de hombre vendrá y traerá consigo el reino de Dios [114] y Jesús de Nazaret reúne al pueblo del reino futuro cuyo signo es él en su historia, tanto en sus palabras como en sus hechos; la actitud adoptada frente a él decide la sentencia del Hijo de hombre. *La llegada de Jesús es un indicio del comienzo del ésjaton.* Empero, el momento exacto de éste sigue siendo para Jesús un secreto de Dios (Mc 13,32) [115].

[113] J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga ²1900), y A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* (Tubinga ³1956); íd., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ⁶1951), han sostenido la consecuente escatología de que Jesús habló del advenimiento del reino de Dios como de un hecho puramente futuro; así lo acepta M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Tubinga ²1954); W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (Zurich ³1956); íd., *Futurische und präesentische Eschatologie im ältesten Urchristentum:* NTS 5 (1959) 113-126, sostiene una yuxtaposición de declaraciones referidas al futuro y al presente ya en la cristiandad más primitiva. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres ¹⁵1958; trad. española: *Las Parábolas del Reino,* Eds. Cristiandad, Madrid 1973), sostiene la «realized eschatology», frente a lo que E. Haenchen, con el aplauso de J. Jeremias y también de C. H. Dodd, ha propuesto hablar de «escatología que se va realizando»; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga ²1962; trad. española: *Las parábolas de Jesús,* Estella 1971) 194.

[114] Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* (Hom. a Günther Dehn) (Neukirchen 1957), pretende eliminar todas las declaraciones sobre el Hijo de hombre de la proclamación de Jesús. Cf. sobre ello la crítica de H. E. Tödt, *Der Menschensohn in den synoptischen Evangelien,* 298-316; frente a esto, cf. de nuevo P. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn:* ZThK 60 (1963) 132-177.

[115] E. Grässer, *op. cit.* (cf. nota 102) 77-84, pretende negarle a Jesús esa frase; en contra, A. Strobel, *op. cit.* (cf. nota 102) 223, y B. M. F. van Iersel, *op. cit.* (cf. nota 75) 117-123.

La resurrección del Maestro y sus apariciones a los discípulos infundieron en la cristiandad primitiva la esperanza de un inmediato retorno suyo; para ella, el Hijo de hombre que iba a venir era el propio Jesús, en cuya historia estuvo ya presente de una manera oculta. A partir de entonces el advenimiento del reino de Dios y el del Hijo de hombre fueron una sola cosa, aunque el énfasis recayera en el advenimiento del Hijo de hombre. *La primitiva cristiandad fue un grupo de gente que esperaba la inminencia de un final inmediato.* No obstante, la dilación del tiempo [116] indujo progresivamente a readoptar elementos apocalípticos, con los cuales se observaba, se computaba y describía lo que había de venir, elementos que en la predicación de Jesús faltan casi por completo.

Gracias a ello *desarrolla Pablo, sobre la base del sistema de los dos eones,* el eón «malo» presente (Gál 1,4) y el eón futuro, *la interpretación apocalíptico-escatológica del tiempo que imperaría en la primitiva cristiandad.* La noción de los dos eones desplaza el mensaje del advenimiento del reino de Dios y se introduce parcialmente en la transmisión del mensaje de Jesús (por ejemplo, Mt 12,32 con Mc 3,30; Mt 13,22.39.40.49; 24,3; 28,20; Lc 16,8; 20,34s; Mc 10,30, todos ellos sin excepción lugares de un estrato secundario de la tradición). Pablo asocia la doctrina de los dos eones a su doctrina del primero y último Adán y de la cualificación tanto del pecado y de la muerte como de la justicia y la vida, lo que equivale a asociarla a su prédica sobre la justificación y la reconciliación [117]. La resurrección de Jesús anuncia al eón existente el inicio inminente del nuevo eón. Introduce en cierto modo el primer acto del drama apocalíptico-escatológico que termina con la reunión de la «gente de Cristo» (1 Cor 15,23) con sus obras y su tribulación. Este primer acto permite dirigir la mirada al segundo, que introduce la parusía de Cristo y la resurrección de los secuaces de Cristo. Termina con la aniquilación de las potencias demoníacas. La última potencia hostil en sucumbir a la aniquilación es la muerte, que representa a la vez la liberación de los hombres que no pertenecen a la gente de Cristo y que, no obstante, son liberados para gozar de la libertad de los hijos de Dios. Así se introduce el tercero y último acto: la renovación de la creación y el perfeccionamiento supremo de la humanidad transformada según el modelo del Cristo resucitado y glorificado (1 Cor 15,20-28; Rom 8,18-23; Flp 3,20s; Rom 8,29s; 1 Cor 15, 35-57). Si en la mayoría de los escritos neotestamentarios aparece que la historia del mundo termina en salvación o en condena, Pablo, impresionado por la omnipotencia de la gracia (Rom 5,12-21), desarrolla la idea de una reconciliación y de una redención universales, en cuyo marco sólo tiene el juicio condenatorio, como entrega a las potencias demoníacas y a la muerte, una duración transitoria hasta la liberación y redención definitivas.

El apóstol Pablo acomoda a esta perspectiva general sus manifestaciones sobre la reconciliación y la salvación. La justificación y la recon-

[116] Cf. los trabajos citados en la nota 102.

[117] Lo explica y fundamenta en el trabajo mencionado, nota 108: «La preponderancia de la gracia».

ciliación se producen aquí y ahora en los hombres por las palabras de la predicación, que engendran la fe en ellas. El creyente queda justificado y reconciliado, y como justificado y reconciliado espera su redención. Como la reconciliación se efectúa en el hombre interior, recibe el hombre en su espíritu el testimonio del Espíritu de su filiación con Dios. Por ello, tras su existencia corpórea y permaneciendo bajo el poder de la muerte, espera la salvación y la transformación de su cuerpo a imagen de Cristo (Rom 5,9-11; 8,14-17; Flp 3,20s; cf. también Rom 8,23; 7,24). Ahora bien, la reconciliación es la recepción del Espíritu [118], que despierta la fe e ilumina el corazón (2 Cor 4,6). Pablo designa al Espíritu como las arras del perfeccionamiento futuro, como un pago a cuenta del futuro pago total de la suma anunciada (Rom 8,23; 2 Cor 5,5); en el Espíritu está el propio Señor presente y su Espíritu tiene virtud transformadora, que se ejerce sobre el hombre que vive según el espíritu y no se deja arrastrar por la «carne», es decir, por su existencia terrena e histórica con sus apetitos desordenados (2 Cor 3,17s; Rom 8,2-13; Gál 5,16-25). El Espíritu es la fuerza presente del ésjaton; no sólo determina la existencia del cristiano como individuo, sino que conforma también la vida de la comunidad, que es el cuerpo de Cristo, al que está incorporado el individuo; en la comunidad está operante el Espíritu en los dones de gracia que le son concedidos (1 Cor 12-14; Rom 12,3-13).

En este contexto se manifiesta un aspecto de importancia para la comprensión de la primitiva cristiandad. De lo que Pablo expone sobre el Espíritu y los dones del Espíritu se evidencia el hecho de que hubo en la primitiva cristiandad importantes sectores que se concebían a sí mismos como un movimiento carismático. A un hecho carismático hace remontar Lucas en su relato programático de Pentecostés (Act 2) la comunidad primitiva. Carácter carismático ya lo tiene la historia de Jesús, a quien Rudolf Otto califica precisamente de «carismático primordial» [119]. Lo que Pablo describe de los carismas, especialmente del carisma del amor que supera a todos los demás (1 Cor 13), es en Jesús de Nazaret una realidad [120]. La expectación le describe como el ungido por el Espíritu que bautiza en el Espíritu; su unión con el Espíritu de Dios la atestiguan todos los evangelios (Mc 1,8.10.12 par.; Act 1,5; 11,16). Mateo y Lucas hablan de su concepción por el Espíritu Santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35). Lucas interpreta Pentecostés como el bautismo en Espíritu por obra del bautizador en Espíritu que ha sido exaltado. Si el Espíritu, de acuerdo con la imagen de Lucas, se manifiesta en hechos extraordinarios, como el don de lenguas y las curaciones milagrosas, en Pablo el Espíritu se ha convertido en la fuerza rectora que mueve los corazones y da testimonio de sí en el Espíritu del hombre, en una fuerza que le es deparada al creyente desde dentro; un hecho que repercute también en los *Hechos de los Apóstoles* de Lucas (cf., por ejemplo, 16,6-10) [121].

[118] Cf. E. Schweizer, ThWB VI, 330-453.
[119] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 285-327.
[120] Cf. W. Grundmann, *Geschichte Jesu Christi*, 205-270, 289-292.
[121] H. v. Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926).

Durante un período de su actuación que se puede delimitar bien creyó Pablo firmemente que la parusía de Cristo tendría lugar todavía en vida suya (1 Tes 4,15.17; 1 Cor 15,51s). No contaba con su muerte, sino con su transformación en la parusía de Cristo [122]. No obstante, los hechos que le ocurrieron al final del período de Efeso conducentes a su detención y a un proceso en que le amenazó la condena de muerte, le obligaron a considerar seriamente tanto la posibilidad de morir como la de una dilación temporal hasta la parusía. Pablo resumió constantemente el contenido de su esperanza en la escueta afirmación de «estar con el Señor» (1 Tes 4,17; 5,10; Flp 1,23) [123]. Pero bajo la impresión de estos acontecimientos comenzó a explicar su aserto de «estar con el Señor». Si en un primer momento habló de Cristo muerto como de un dormido o de un adormecido, una expresión que sólo se encuentra en Pablo en 1 Tes (4,13-15) y 1 Cor (7,39; 11,30; 15,6.18.20.51) y en ningún otro lugar, en adelante concebiría al creyente como a uno que es crucificado con Cristo (Gál 2,19), que muere y es sepultado con él (Rom 6,4-8) y que se despierta con él a una nueva existencia para Dios (Rom 6,5.8-11; Col 2, 12; 3,1-4). Tiene, por tanto, la muerte tras de sí y su morir, entendido ahora como una disolución (Flp 1,23; cf. también 2 Cor 5,1-5), es un subir junto al Señor al que está unido como creyente. Si hasta entonces la resurrección había sido el levantarse de un sueño, ahora se convierte en la exteriorización del oculto vivir con Cristo al terminar ese ocultamiento con la parusía (Rom 8,19; Col 3,3s); se trata de la redención que sigue a la reconciliación. Tenemos *en Pablo un buen ejemplo de cómo se resolvió el problema de la demora de la parusía; su solución la depara la convicción de la presencia de la salvación en el Espíritu como vinculación con el Señor* [124]; esta solución da certidumbre sobre la salvación futura, sin necesidad de situarla en un determinado momento temporal, y coopera también a contar con la muerte, sin perder por ello la salvación (Rom 8, 9-11). Tanto la *Epístola a los Efesios* como la oda a Cristo de 2 Tim 2,11-13 muestran la influencia de este pensamiento paulino en los últimos años de la primitiva cristiandad.

Con él se da una importante resolución al problema del destino del hombre *post mortem*. La concepción general del hombre antiguo consideraba la muerte como una entrada en el Hades, el reino de las sombras, y consideraba la pervivencia *post mortem* como una existencia sombría de menguado valor frente a la plenitud vital en la superficie de la tierra. La religión filosófica de Grecia desarrolló la noción de la inmortalidad del alma y sobre esa base llegó al convencimiento del escaso valor de la existencia terrestre y corpórea, pudiendo considerar así el cuerpo como la cárcel del alma. Esta concepción derivada del orfismo, que Platón pone

[122] W. Grundmann, *Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostels Paulus:* NTS 8 (1961) 12-26.

[123] Cf. J. Dupont, *Σὺν Χριστῷ* I. *L'Union avec le Christ suivant Saint Paul* (París 1952), y también el artículo σύν: ThWB VII, 780-795.

[124] De ahí la razón de las consideraciones de O. Cullmann en *Parusieverzögerung und Urchristentum* (cf. nota 102).

sobre todo en boca de Sócrates cuando está a punto de enfrentarse con la muerte, tuvo grandes repercusiones. Los cultos de la vegetación del Oriente Próximo originaron, sobre la base del nacimiento y de la muerte de la naturaleza, la idea de los dioses que nacen y retornan. La religión persa, que gracias a Zaratustra llegó a ser una religión de importancia histórica, hablaba de la resurrección de los combatientes en la hueste de la luz y en la de las tinieblas en la lucha final entre ambas potencias. La concepción persa influyó poderosamente en Israel, en tanto que las nociones órfico-platónicas fueron adoptadas por el judaísmo helenístico. No obstante, Israel siguió una línea propia, según evidencian los salmos 16 y 73 y figuras como las de Elías y Henoc. Lo que importa es el trato con Dios, que el israelita piadoso había tenido ya como individuo en su existencia terrena: es ese trato lo que da consistencia al hombre caduco, porque es un trato con el Dios eterno que eterniza al hombre haciéndole participar en la eternidad por su benevolencia y su misericordia y porque dicho trato es un regalo que Dios no cesa de dar. Para la potencia vital de Dios ni la muerte ni el mundo subterráneo son obstáculos insuperables. Es significativo que Lucas interprete la resurrección de Jesús en Act 2,25-31 con el salmo 16. Jesús, empero, fundamenta la defensa del Hijo de hombre en la profesión de fe a su persona, en la fidelidad, por consiguiente, a ese trato común, al que convoca a sus discípulos (Lc 12,8). *Aquí sigue operante el aserto típicamente veterotestamentario de que quien pertenece a Dios es arrebatado en la muerte hacia Dios. Su culminación se encuentra en el paulino «estar con Cristo», de suerte que cabe resumir la esperanza cristiana primitiva como un «estar con Cristo» junto al Padre.* Frente a esto, todas las demás nociones son nociones auxiliares que valorizan determinados anhelos; lo decisivo, empero, es cómo se cumple la peculiar línea veterotestamentaria en el acontecimiento Cristo.

Las consecuencias últimas de la idea de que la salvación se actualiza en la comunidad con Cristo las saca Juan Evangelista, que incluye la salvación en concepto de «vida». *Allí donde se halla en la predicación de Jesús la noción de «reino de Dios» y en Pablo la de «espíritu», en Juan aparece la de «vida» como noción directriz* [125]. En la existencia terrena la vida se produce y nace de la sangre, de los apetitos de la carne y del deseo de descendencia (Jn 1,13; 16,21; 3,6a) y es vivificada por la palabra preñada de espíritu (Jn 6,63.68), que despierta la fe como receptora de vida (Jn 3,3-16; 5,24). Y como el creyente «tiene» la vida, tiene asimismo superada la muerte (5,24; 11,25s). La vida se recibe de Jesús; dispensa agua de vida (4,13s; 7,37s); es el pan de la vida, cuya recepción preserva de la muerte (6,35.51); es la luz de la vida con la que el hombre ve de dónde viene y adónde va (8,12-14). Como pastor es el protector y el guía de la vida, es el camino y la puerta (10,7-15; 14,6) y como vid es el dispensador de la alegría perfecta (15,1-11). Con la imagen del agua y del pan se expresa que en la comunidad con el Padre perdura la vida y

[125] Sobre esto cf. R. Bultmann, ThWB II, 833-874; más bibliografía, *ibid.*; cf. también W. Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums* (AuV XIX; Berlín 1961).

es eterna, y por ello, según da a entender la imagen de la vid, es una alegría perfecta para los que permanecen en Jesús. La actualidad de la salvación se expresa de una forma global, sin renunciar a su futuro. *Con todo, las nociones fundamentalmente futuras de la escatología apocalíptica se actualizan en el presente de una manera significativa* [126]. El juicio se efectúa en la separación originada con la venida de Jesucristo (3,17-21; 5,24); la vida eterna está presente en la creencia en él (3,36; 5,24-26), en tanto que la cólera futura anunciada por el Bautista (Mt 3,7 par.; Lc 3,7) se transforma en la cólera permanente de Juan Evangelista (3,36). La recolección está en plena marcha (Jn 4,35-38) y la resurrección es para el presente, surgiendo de la muerte a la vida por la llamada de la voz del cuidadoso Pastor (5,25; 10,27s; 11,25.26.43s). El retorno de Jesús acontece en el envío del Paráclito, y vendrá personalmente para llevar consigo a los suyos a la casa del Padre (14,2s.15-23). En este acontecer presente se realiza el futuro, que es un futuro genuino y real. Aquí *se despoja al mensaje escatológico de cualquier referencia temporal concreta y se supera el problema de la demora de la parusía con la actualidad de la salvación por medio de la palabra en la fe.* Ahora bien, esta superación se realiza siguiendo una línea que tiene su fundamento en la propia historia de Jesús.

Con todo, esta línea claramente reconocible no permite excluir otras posibilidades. Los eventos de la guerra judaica desencadenaron una nueva oleada apocalíptica que intensificó las esperanzas en la parusía. A ella deben su origen el *Apocalipsis* sinóptico, *Marcos 13* y parte del *Apocalipsis* de Juan; dicha esperanza se perfiló definitivamente en la época del emperador Domiciano, en medio de las dificultades que originó a la cristiandad la práctica del culto imperial. Cincuenta años antes había provocado también una conmoción apocalíptica la exigencia de Calígula de que se erigiera en el Templo una imagen del Emperador (Mc 13,14-27) [127]. La tranquilización de los ánimos, una vez pasada la conmoción de los acontecimientos apocalípticos, condujo en los *Evangelios* de Mateo y de Lucas a la revocación de todo plazo apocalíptico; Lucas excluye claramente la caída de Jerusalén del acontecer escatológico y la incluye entre sus signos previos [128]. Mateo establece una distinción entre el reino del Hijo de hombre y el reino futuro de Dios y hace coincidir al primero con la comunidad (13,24-43). Lucas amplía la división apocalíptica del futuro con una concepción salvífica de la historia, que abarca dentro de la noción de hechos de Dios el pasado, el presente y el futuro [129]. La pri-

[126] R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums,* en *Glaube und Verstehen* I (Tubinga ²1954) 134-152; G. Stählin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie:* ZNW 33 (1934) 225-259.

[127] Sobre esto cf. W. Grundmann, *Evangelium nach Markus,* 259-272, 342-344; allí se discute la nueva bibliografía sobre Mc 13.

[128] H. W. Bartsch, *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern:* EvTh 19 (1959) 116-131; ahora en *Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940 bis 1960* (Hamburgo-Bergstedt 1962) 69-80.

[129] E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte:* EvTh 14 (1956) 256-275; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tubinga ³1960); E. Grässer, *op. cit.* (cf. nota

mera acción fundamental de Dios fue la creación y la conservación del mundo (Act 14,15-17; 17,21-31). La siguieron la elección de los padres, la salvación del pueblo y la palabra de los Profetas, conclusa en Juan Bautista, quien se encuentra en el umbral de los acontecimientos a que abocan los hechos de Dios (Act 7,1-53; 13,15-25; Lc 16,16)[130]. Los grandes hechos de Dios son las obras, la muerte, la resurrección y la exaltación de Jesús, de quien da testimonio la predicación del apóstol, que también pertenece a los hechos de Dios (Act 2,22-24.32.36; 14,27; 15,4). Con la predicación se funda la Iglesia, de suerte que la creación y la conservación de la comunidad se incluyen en la serie de los grandes hechos de Dios, tal como se cumplieron en Jesús como «palabra de salvación» (Act 13,26; cf. Rom 1,16; 1 Cor 1,18)[131]. La acción final de Dios es la parusía de Jesucristo, el juicio y la consumación. La división de la historia, entendida por Lucas como historia de la humanidad —cf. ya en Lc 2,1 la noción de la ecumene, también en Act 17,31—, le confiere al acontecer histórico un sentido permanente, de suerte que la demora de la parusía ya no puede producir un efecto intranquilizador. El reino de Dios es para Lucas el mundo celestial y eterno de Dios, que se ha hecho visible en las obras de Jesucristo, de suerte que la comunidad vive a partir de esta contemplación del reino de Dios en la esperanza del acceso a dicho mundo y en la expectación del día del Hijo de hombre, en que vendrá a buscar a los suyos y a juzgar sobre la tierra (Lc 17,20-37; 23, 42s; Act 14,22). *Esta manera de pensar, que arranca de Pablo y se encuentra en Mateo, Lucas y Juan, conduce a considerar el tiempo presente como el tiempo del Espíritu, que congrega, guía y conserva a la comunidad; como el tiempo del Paráclito, que lleva a toda la verdad e interpreta las palabras y los hechos de Cristo, y como el tiempo del reino del Hijo de hombre.*

Consecuentemente, a partir de ese momento, esa serie de problemas que distingue al período posapostólico del período anterior pasa a primer término. La muerte de los apóstoles y el transcurso ulterior del tiempo exigieron edificar la Iglesia, cuyos problemas de gobierno se habían hecho candentes[132]. A este fin se encaminaron las *Epístolas pastorales,* los *Hechos de los Apóstoles* y también, al menos parcialmente, la *Epístola a los Efesios.* El período posapostólico prosigue la línea de la carta pastoral, que tiende a presentar la dignidad episcopal como sucesora de los apóstoles. Por el contrario, el *Evangelio* de Juan sintetiza lo que es toda misión, en cuanto que constituye el fundamento del apostolado, de la siguiente manera: el *Apostolos* es el Hijo del Padre que lo ha enviado;

102) 178-215; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas,* 1-6; U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas:* ZThK 57 (1960) 51-66.

[130] Por el contrario, Mateo incluye a Juan el Bautista en el acontecer escatológico; cf. W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus,* en *Theologisches Jahrbuch* (Leipzig 1960) 51-67.

[131] O. Glombitza, *Akta XIII, 15-41. Analyse einer Lukanischen Predigt vor Juden:* NTS 5 (1959) 306-317.

[132] Cf. G. Klein, *op. cit.* (cf. nota 111).

su lugar ha sido ocupado por el Paráclito, quien interpreta al Hijo, y toda misión se realiza por el Hijo y la dirige y lleva a efecto el Paráclito. El envío del Hijo por el Padre es el contenido central de la proclamación. La multitud de fuerzas en juego y de aserciones en la época de los apóstoles suscita la cuestión de si la tradición apostólica fundamenta la unidad de la Iglesia, puesta en peligro no sólo por esas diversas fuerzas, sino también por las doctrinas de tipo cristiano-sincrético del movimiento de la gnosis [133]. *El problema de la unidad de la Iglesia y el esfuerzo por conservarla* dentro de la tradición apostólica, tal como se manifiestan sobre todo en la *Epístola a los Efesios,* en el *Evangelio* de Juan y en la literatura lucana, giran en torno a *la manera de concebirse y de entenderse a sí misma de la comunidad cristiana.*

[133] H. Schürmann, *Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Luk. 1,1-4,* en *Miscellanea Erfordiana. Erfurter Theologische Studien* (Leipzig 1962) 48-73; íd., *Das Testament des Paulus für die Kirche,* en *Unio Christianorum* (Hom. al arzobispo Dr. Lorenz Jäger) (Paderborn 1962) 108-146; sobre todo, W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzeret im ältesten Christentum* (Tubinga 1934).

IV. COMO SE ENTENDIO A SI MISMA LA PRIMITIVA CRISTIANDAD EN LA FE, EL AMOR Y LA ESPERANZA

El saber de la joven cristiandad en la época apostólica está profundamente influido por *el hecho de no haber ido a buscar el fundamento de la separación entre Dios y el mundo de los hombres* en la diferencia cualitativa entre el tiempo y la eternidad, es decir, entre lo perecedero y lo imperecedero, entre el cambio y la duración, como hizo el pensamiento filosófico; tampoco radicó para ella el fundamento de dicha separación en la contraposición de la materia y el espíritu, que condujo en la gnosis al menosprecio de todo el mundo material; antes bien, la joven cristiandad puso su fe en el Dios creador, que es el mismo que crea la salvación. El hombre no es salvado del tiempo, ni de la materia, ni del mundo, sino del pecado. *El fundamento de la antítesis entre Dios y el hombre reside en el pecado.* Por eso, pongamos por caso, Col 1,14 puede inequívocamente definir la salvación, en polémica con una teoría cósmico-gnóstica de la salvación, como «remisión de los pecados». Ahora bien, *el pecado* no se concibe desde un punto de vista ritual, cultual o moral, *sino desde un punto de vista teológico-comunicativo. El pecado implica no reconocer a Dios como Dios y, por tanto, no tomar tampoco en serio al hombre como hombre.* Pablo habla de la impiedad y de la injusticia (Rom 1,18: ἀσέβεια καὶ ἀδικία) y define la primera como adoración de la criatura en lugar del Creador, privándole así de honra y agradecimiento, y ve en la plétora de vicios, maldades y degeneraciones una secuela de este pecado primordial, hasta el extremo de arrancar de él el principio de que Dios castiga el pecado con pecados (Rom 1,18-32). Lo que los hombres llaman habitualmente pecado, y condenan moralmente como tal, es para Pablo la consecuencia del pecado, es el castigo del pecado con pecados, en tanto que el pecado propiamente dicho es la incredulidad y el desamor egoísta, que deja en soledad al hombre. Pablo expresa en este lugar de manera sentenciosa lo que se puede leer entre líneas en la conducta de Jesús y está en la base de la comprensión del mensaje cristiano en la época apostólica. Por ello la remisión de los pecados y la reconciliación ocupan el punto central de la promesa que los hombres encontraban en el mensaje apostólico y también en la actitud de Jesús con respecto a los pecadores [134], pues precisamente en este punto decisivo el mensaje apostólico se apoya en la conducta de Jesús y en sus palabras. Sin embargo, la remisión de los pecados no sólo debe entenderse negativamente como una eliminación del pecado, pues ésta solamente representa un aspecto de un hecho más amplio. La conducta y la predicación de Jesús manifiestan que instaura una nueva relación de trato entre Dios y el hombre y entre los hombres entre sí; así lo hace con sus palabras, especialmente con sus parábolas, pero también con sus obras, practicando lo que predicaba, al sentar a su

[134] Ha hecho notar esto K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte:* ZSTh 2 (1924) sobre todo 398-404.

mesa a los pecadores, al dejarles estar a su lado y al interceder por ellos. Pablo expresa eso con la palabra «reconciliación», pues la reconciliación crea de nuevo una relación de trato que se ha roto. El testimonio unánime de la época apostólica *confirma que la remisión de los pecados es una nueva relación de trato entre Dios y el hombre y entre los hombres entre sí;* una nueva relación de esta índole comporta la esperanza en la salvación y en la consumación. De la primera se deduce necesariamente ésta, porque Dios consuma su obra. Pero de ello nace la convicción de que *la decisión en lo esencial ha sido ya tomada;* el pecado ha quedado eliminado, y se ha establecido la nueva relación de trato; por eso no puede tener ya efecto mortal alguno la demora de la parusía; como la decisión se ha tomado en el punto esencial, se puede dejar sin miedo al propio Dios la hora y la manera de la consumación. Tal es la conciencia escatológica de la joven cristiandad de la época apostólica. Con la remisión de los pecados se le ha quitado al hombre la carga de su pasado; gracias a la relación nuevamente establecida entre Dios y el hombre, su presente queda determinado de una manera distinta, abriéndose a la vez el futuro salvífico oculto, pues lo que le aguarda al hombre no es ya el juicio aniquilador, sino la consumación de la salvación que le fue donada con la remisión de los pecados y el trato de Dios con él en su palabra, que al propio tiempo le remite al prójimo. Así queda abierta la vida del hombre como temporalidad histórica a la eternidad de Dios [135].

Y ahora se comprende por qué *la fe fue de tan capital importancia para la cristiandad.* Con respecto al Jesús anterior a la Pascua de resurrección, se presenta como la confianza con que los hombres se le acercaban y se le entregaban. Con respecto al Jesús proclamado después de los acontecimientos pascuales, se presenta como la creencia en su nombre, es decir, en su persona, que está presente y operativa en la proclamación. Pero como tal fe implícita y explícita en Jesús, la fe se tiene en Dios, pues es Dios quien obra en Jesús (cf. Jn 14,1 y 12,44). Los evangelios describen la figura de Jesús de tal manera que salta a la vista su inmediata vinculación con Dios, al modo de la del hijo con su padre, enfatizada por Lucas incluso en los episodios de la niñez (2,49). Jesús incorpora a los suyos a esta vinculación, cuando les notifica que su Padre es también el de ellos, como declara Mateo de una manera refleja, basándose especialmente en la tradición de las sentencias. Cuando Jesús dice *'ābbā* y exhorta a los suyos a hacerse como niños, a quienes promete el reino de Dios, lo que trata es de despertar en ellos una confianza inmediata en Dios, tal como la que tiene el niño con su padre (cf. Mt 7,1-11 par.; Lc 11,9-13). Esto es lo que solemos denominar *filiación de Dios* [136], y es éste *el contenido misterioso de la fe.* Sobre esta base se desarrolló en la primitiva comunidad helenística la fórmula de «Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo».

[135] R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga 1958) especialmente 178-184.

[136] Cf. el aserto de A. Oepke, ThWB V, 651: «Jesús pone primero en el centro la filiación de Dios. Su carácter individual y universal se cumple por él...».

Pablo llega incluso a hacer de la fe nada menos que la designación fundamental del acontecimiento Cristo que está operante en Espíritu en este eón: «pero cuando llegó la fe...» (cf. todo el contexto en Gál 3,22-4,7). La fe es, y no las obras exigidas por la Ley, lo que justifica, porque es la recta actitud con Dios que el propio Dios regala con la promesa y la afirmación de su palabra. Tener fe en Dios, según se ve en Abrahán y se presenta como fe justificadora, implica creer en el Dios que hace vivos a los muertos y hace venir al ser a lo que no es, lo que se repite en el hecho de que los pecadores sean justificados; se trata de una fe «contra toda esperanza», basada en la esperanza de que «Dios tiene el poder para cumplir lo que había prometido» (Rom 4,17-25). Una fe semejante honra a Dios y le toma —a diferencia del pecado de la incredulidad— en serio como Dios. Por eso es una fe justificadora (Rom 3,22. 27.28). Una fe semejante libera de la prisión de la Ley que juzga y mata, y conduce a la libertad del hijo mayor de edad, como expone Pablo en Gál 3,22-4,6.

Las diferentes líneas de la teología paulina, su visión apocalíptica del acontecer mundial, su doctrina de la justificación, su explicación de la participación en el destino de Cristo, que se cumple con y en Cristo, convergen en el hecho de que el Espíritu de Dios despierta en el corazón la invocación de *ʾābbā*-Padre y hace tomar conciencia de la filiación con Dios (Rom 8,14-16), que frente al mundo es una filiación de mayoría de edad. Así lo manifiestan no sólo Gál 4,1-6, sino también la relación existente entre el hacerse hijo y el hacerse heredero, ya que sólo el hijo mayor de edad puede ser heredero (Gál 4,7; Rom 8,17)[137]. La conexión que media entre la fe y la filiación se expresa claramente: «Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3,26). La filiación de Dios se da «en Cristo» como la realidad de la fe. La *Epístola a los Efesios* deuteropaulina la designa como una ordenación primordial de Dios para la humanidad creada por él y orientada hacia él, que fue hecha realidad por Cristo (Ef 1,5).

También el *Evangelio* de Juan, que entre todos los escritos neotestamentarios es el que más veces contiene el verbo «creer»[138], muestra la conexión existente entre la filiación de Dios y la fe; si aquélla es el don de Cristo a los que le aceptan, son ellos, los creyentes, quienes la reciben (Jn 1,12s). En el *Evangelio* de Juan la creencia se despierta por los signos, pero yerra su meta si no se convierte en fe en la palabra de Cristo y, por tanto, en fe puesta en su nombre y si no permanece como tal en Cristo; de ahí que existan tres grados en la fe: la creencia derivada de los signos, la fe depositada en la palabra y la fe que permanece en la palabra (2,11; 3,2; 4,46-53; 6,26-40; 8,30-32). Esta fe que permanece en la pa-

[137] Cf. W. Grundmann, *Der Geist der Sohnschaft. Eine Studie zu Röm. 8,15 und Gal. 4,6, zu ihrer Stellung in der paulinischen Theologie und ihren traditiongeschichtlichen Grundlagen,* en *In disciplina Domini. Thüringer Kirchliche Studien* I (Berlín 1963) 172-192.

[138] Cf. para esto y lo siguiente W. Grundmann, *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes-Evangelium:* KuD 6 (1960) 131-154.

labra de Cristo lleva al reconocimiento de la verdad, es decir, al encuentro con el Padre, y a la liberación del poder esclavizador del pecado (8, 33-36). El despertar con sus palabras una fe semejante es obra de Dios (6,29), que realiza por medio de su enviado, Hijo y Cristo Jesús, según lo atestiguan el evangelio (Jn 20,30s). Jesús termina esta obra con la entrega de su vida, con la que consuma la entrega de los suyos al Padre. Desde ahora su Padre se ha hecho Padre de ellos y ellos son sus hermanos (Jn 20,17) [139]. Así se cumple lo que el prólogo había anunciado como el contenido del advenimiento.

En la *Primera epístola* de Juan dice el autor: «Dios es amor, y el que vive en amor permanece en Dios y Dios en él» (4,16). Lo que esta frase fundamental establece es que «hemos reconocido el amor que Dios nos tiene y tenemos fe en él». La palabra «padre» no expresa otra cosa sino el amor que Dios nos tiene, y quien permanece en esta palabra y, por tanto, en Jesús, que es esa palabra y en ella está presente, permanece en la recíproca comunidad de trato con Dios. La fe se centra, pues, en el «amor que Dios nos tiene». El *Evangelio* de Juan puede llegar a decir en lugar de «fe en el nombre de Jesús» ni más ni menos que «amar a Jesús» (cf. 14,23; 21,15-17); la razón de ello es que el amor de Jesús a los suyos es el amor que le tiene a él el Padre, de suerte que su fe es una respuesta a este amor y, por tanto, un amar a Jesús (15,9s), a lo que el propio Dios corresponde con su amor (16,27). Propio de este amor a Jesús es cumplir sus mandamientos. Ahora bien, su mandamiento dice: amar al hermano (cf. Jn 13,34s; 15,12.17; 1 Jn 4,19-21; 5,1-4; 3,13-18). Aquí se *reproduce ese significativo estado de cosas que se dio en la historia de Jesús anterior a la Pascua de resurrección y se mantuvo en la predicación apostólica: la profunda declaración contenida en el consuelo dado a los hombres en nombre de Dios; a saber: la de que Dios es un Padre para el hombre y le ama, y la de que Jesús encarna y representa dicho amor, es a la vez el contenido decisivo y esencial del «ethos», que determina la relación entre los hombres; a saber: el que los hombres están ahí para su mutuo amor de la misma manera que ven que Jesús —el cual reproduce y representa en él el amor de Dios— está ahí incondicionalmente para los hombres. La religión y el «ethos» dejan de ir aquí cada uno por su lado haciéndose hasta lo más profundo una sola cosa.* En ese concentrarse en la relación del hombre con Dios y con los demás hombres, tal como se presenta en la conducta y en la predicación de Jesús y en el testimonio apostólico, radica esa peculiaridad del hecho histórico del primitivo cristianismo que le dio su superioridad.

En Pablo ocurre otro tanto. Puede hablar del amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5,5) del que ya no podemos quedar separados (Rom 8,38s); ese amor le sale a él personalmente al paso en el Hijo de Dios, «quien me ha amado y se ha entregado por mí»; su vida transcurre en la fe en él (Gál 2,20) y esa fe, por tanto, no es otra cosa que amarle (cf. 1 Cor 16,22; 2 Tim 4,8; Rom 8,28). Del

[139] Cf. el trabajo mencionado en la nota 33.

amor de Cristo dice que ya no le deja ningún descanso (2 Cor 5,14s), de suerte que ha de estar ahí para los demás, de la misma manera que Jesús está ahí para él. En él todo lo viejo ha perecido; en eso estriba la nueva creación en Cristo (2 Cor 5,17). Pablo habla de la fe actuante en el amor (Gál 5,6); esa fe es lo único que tiene acepción en Cristo y no los actos y acciones rituales o cultuales. En Jesús se pone ya de manifiesto que la filiación con Dios instaura la mutua fraternidad (cf. Mc 3,31-35; Mt 12, 46-50). Aquel para quien Dios se ha hecho su padre y está, por tanto, consciente de ser como un hijo para él reconoce en el prójimo a su hermano, abstracción hecha de que éste lo sepa y se comporte como tal; en esto reside el profundo sentido del precepto de amar al enemigo (Mt 5, 43-45; cf. también Rom 12,17-21). Para el *Evangelio* y la *Primera epístola* de Juan es el amor a los hermanos precisamente el signo con que se reconoce si alguien ha experimentado y recibido el amor de Dios y lo ha aceptado en su fe (Jn 13,34s; 1 Jn 3,14; 4,20). Pablo le da a esto su última y significativa expresión, cuando expone los dones de la gracia a la comunidad de los corintios, ensalza el amor como el mayor de todos y entona a continuación un canto sublime a la caridad (1 Cor 13)[140]. De acuerdo con el sermón de la montaña, según lo describe Mateo —y aquí se advierte una importante tradición del cristianismo primitivo—, el amor es antepuesto al exorcismo y a las curaciones milagrosas, a la profecía y a la glosolalia, a las limosnas y al martirio; todas ellas sin caridad no tienen ningún valor (1 Cor 13,1-3); en el amor se centra la voluntad del Padre y todas las restantes obras, por grandes que sean, si falta el amor, no son aceptadas por el Juez de los hombres; pues el desamor es pura y simplemente ilegalidad, ya que Jesús interpreta la Ley sobre el amor (Mt 7,21-23).

El cuadro que traza Pablo del amor (1 Cor 13,4-7) no es la descripción de una virtud cardinal cristiana, sino la de una realidad que sólo es comprensible cristológicamente, pues la realidad del amor, tal como Pablo la describe, se manifestó en Cristo. Y a esa realidad se refiere la fe, y es ella la que determina la esperanza de acuerdo con su contenido. Por eso puede Pablo aclarar en un último pasaje (1 Cor 13,8-13) que el amor se diferencia de la profecía y de la glosolalia, porque ambas son perecederas y solamente abarcan una parte de la realidad, en tanto que el amor es lo perfecto, es aquello que conduce de la minoría de edad a la mayoría del hombre hecho y derecho a todo aquel que en sí lo siente (Pablo dice «reconoce»). De momento todavía no se ha realizado esa perfección, pero luego aparecerá como lo perfecto, por el hecho de que la elección del hombre, su ser reconocido por Dios, ya es perfecto (cf. también Ef 4, 12-17)[141].

El mensaje de Jesús del advenimiento del reino de Dios sentó la base de la gran esperanza; esta esperanza se mantuvo firme en toda la primi-

[140] G. Bornkamm, *Der köstlichere Weg (1. Kor. 13)*, en *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien* (Munich ^{2}1958) 93-112.

[141] W. Grundmann, *Die ΝΗΠΙΟΙ in der urchristlichen Paränese:* NTS 5 (1959) 188-205.

tiva cristiandad. Pablo subraya que la salvación se verifica por la esperanza, que se tiene en lo invisible y oculto (Rom 8,24s). Puede preciarse de la esperanza, y como la esperanza da fuerza y paciencia para soportar adversidades y tribulaciones, resulta que al «preciarse en la esperanza» corresponde el «preciarse en las calamidades». Ahora bien, el contenido de la esperanza es la gloria de Dios (Rom 5,2-5), que consiste en la virtud de la resurrección de Cristo (Rom 6,4), que le falta al hombre (Rom 3, 23) y le es prometida con Cristo (Rom 8,17.29s). Aquí se evidencia la relación existente entre la filiación y la esperanza; en la mente de Pablo había una estrecha unión entre la noción de hijo y la de heredero (Gál 4,7; Rom 8,14-17) y precisó la de «ser heredero» como ser «coheredero 'con Cristo'». *La revelación de la filiación,* cuando los hijos entran en posesión de la herencia, *no sólo es,* para Pablo, *la gran esperanza de los propios hijos,* que esperan la revelación de su filiación como un liberarse del poder de la tribulación y de la muerte, *sino que es a la vez la gran esperanza de la creación entera;* no sólo de las restantes criaturas, sino también de los hombres que no son cristianos [142], y se pone en la libertad de los hijos de Dios, manifiesta en su hecho de ser cofiguras de la imagen de su Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,18-23. 29-32). También la literatura joánica conoce la relación que media entre la filiación y la esperanza. La nueva procreación del hombre por el Espíritu de Dios la experimenta aquel que tiene fe en el poder espiritual de la Palabra, que promete la filiación, y la fe es la recepción de la vida, que prevalece sobre la muerte (cf. Jn 3,1-21; 11,25s). En la *Primera epístola* de Juan se habla de la filiación, que es el don del amor de Dios; el autor exclama: «¡Qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos!». Este don está oculto para el mundo de los hombres. «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser». Pero esta revelación está, como Rom 8,29 y Col 3,3ss, ligada a la revelación del Hijo: «Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es. Todo el que tiene en él esta esperanza se purifica, como puro es él» (1 Jn 3,1-4) [143]. Esta purificación, empero, no es otra cosa que el amor al hermano. De nuevo fe, caridad y esperanza aparecen juntas.

Este ir unida la fe, la caridad y la esperanza lo corrobora también Pablo al final de 1 Cor 13,13: «Ahora permanecen —frente a todo perecer— estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad». *No* se trata aquí de *tres virtudes yuxtapuestas o de tres modalidades de comportamiento, sino de una realidad fundamental, que consiste en la indisoluble unión de la fe, la esperanza y la caridad;* cada una de estas tres magnitudes conlleva las otras dos en sí como potencias, y ninguna sin las otras dos llega a realizarse; a la esperanza sin ellas le falta el fundamento; a la fe, el contenido, y el amor

[142] La fundamentación exegética se da en los artículos mencionados en las notas 108 y 122.

[143] J. A. Bengel hace en su *Gnomon* la importante y acertada observación a este pasaje: «similitudo ex aspectu».

quiere ser creído y lleva en sí la esperanza. *La indisoluble unión de la fe, la esperanza y la caridad radica en su relación con la realidad de Jesucristo,* sin el cual se desintegrarían en magnitudes independientes y se falsearían; la fe se convertiría en un mero acto intelectual de tener por verdadero; el amor, en una virtud «cristiana»; la esperanza, en una dudosa especulación apocalíptica. Eventualmente pueden después introducirse elementos extraños, adquirir preponderancia y hacer que degeneren las falsificaciones mencionadas. La historia del cristianismo ofrece buen acopio de ejemplos [144]. *La indisoluble unión de la fe, la caridad y la esperanza en relación con la persona de Jesucristo es la realización de su ser, que se designa de la manera más apropiada como filiación; es el fundamento de la filiación, como don suyo a la humanidad. En esto estriba la realización del hombre nuevo, tal como éste, creado a imagen de Dios, aparece en Jesús;* en la unión con él, el hombre se configura de acuerdo con esa imagen, y eso es lo que constituye *la meta del ser hombre.*

WALTER GRUNDMANN

[144] En este punto se ve la importante relación que media entre las investigaciones de exégesis y las de historia de la Iglesia cuando se realizan en relación con la historia de la religión.

TABLA CRONOLOGICA

I		II	
Acontecimientos políticos en la mitad occidental del Imperio Romano		*Acontecimientos políticos en la mitad oriental del Imperio Romano*	
		203	Tratado de Antíoco III Siria con Filipo V de M donia.
202	Victoria de P. Cornelio Escipión sobre Aníbal en Zama.	202-198	Antíoco III (223-187) quista Celesiria.
201	Por el tratado de paz de la Segunda Guerra Púnica renuncia Cartago a España, a las islas del Mediterráneo y a Numidia.		
200-191	Tras duras luchas es sometido el norte de Italia. Galia Cisalpina, provincia romana.	200-197	Segunda Guerra Macedón (contra Filipo V).
		200	Victoria de Antíoco III bre Ptolomeo V Epífanes Paneion (204-180).
		198	Victoria de Roma en el filadero del Aoo.
		197	Victoria de Roma sobre lipo V en Cinoscéfalas. Por el tratado de paz ha renunciar Filipo V a la he monía sobre Grecia y a das sus posesiones fuera Macedonia. Muerte de Atalo I de gamo.
		196	Enemistad de Antíoco Roma por haber dado aco da a Aníbal. Flaminino declara la liber de todos los Estados grieg
		192-188	Guerra de Roma contra A tíoco III de Siria.
		191	Victoria de Marco Porcio tón en las Termópilas.
		190	Victoria de L. Cornelio pión sobre Antíoco III Magnesia.

III		IV	
Acontecimientos políticos en Palestina		*Historia religiosa y espiritual*	
		214-129	Carnéades, filósofo.
		204-122	Polibio, historiador.
		204	Introducción del culto de Cíbele en Roma.
200 (?)	Separación definitiva de la comunidad samaritana de Jerusalén. Fundación de un culto samaritano en el Garizin.	Principios del siglo II a. C. a mediados del siglo I d. C.	Testamento de los doce Patriarcas.
		Comienzos del siglo II	Jesús ben Sirac.
195	Egipto pierde Palestina a favor de Siria (Seléucidas).	195	Templo a la diosa Roma en Esmirna.
		195-199	P. Terencio Afro, comediógrafo.
		191	Templo a la Magna Mater de Pesinunte (Frigia).
190	Influjo helenístico en Jerusalén.		

	I		II
189	Fracaso del levantamiento de España contra Roma.		
		188	Paz de Apamea (las pos[illegible] nes seléucidas de Antíoc[illegible] san a Pérgamo; fin de la [illegible] etolia). Victoria de Roma sobre gálatas.
		187-175	Seleuco IV Eupátor (re[illegible] Siria).
183	Muerte de P. Cornelio Escipión.		
181-178	Levantamiento de España contra Roma.	181-145	Ptolomeo VI Filométor ([illegible] de Egipto).
180	La *Lex Villia annalis* limita el afán de cargos políticos.		
		175-164/163	Antíoco IV Epífanes.
		171-168	Tercera Guerra Maced[illegible] (contra Perseo).
		169-168	Guerra sirio-egipcia. Ant[illegible] conquista Egipto hasta M[illegible] fis. Victoria de Pelusion,
		168	Victoria de L. Emilio P[illegible] sobre Perseo en Pidna. C. Popilio Lenate obli[illegible] Antíoco a desalojar Eg[illegible]
		164/163	Muerte de Antíoco IV
		164/163-162	Antíoco V Eupátor. Regencia de Lisias.
		164/162	Onías funda el templo d[illegible] Leontópolis.

III		IV	
		186	Prohibición de las bacanales en Roma.
		184	Muerte del comediógrafo T. Macio Plauto.
		180	Se termina el altar de Pérgamo.
		180-110	Panecio, filósofo.
		180-102	Lucilio, poeta.
175	Jerusalén obtiene el derecho de ciudadanía antioqueno. Construcción de un gimnasio en Jerusalén.		
175 (174)	Jasón, sumo sacerdote en lugar de Onías III.		
171	Expulsión de Jasón. Menelao, sumo sacerdote.		
169	Levantamiento en Jerusalén. Expulsión de Menelao por Jasón.	169	Muerte del poeta Q. Ennio.
	Antíoco repone a Jasón en el sumo sacerdocio y roba el tesoro del Templo.	**Primera mitad** del siglo II	Comienzo de la literatura de Henoc.
168	Conquista de Jerusalén por Antíoco IV.	*ca.* 168-164	Libro de Daniel.
	Edicto cultual de Antíoco IV. Prohibición de la circuncisión.		
	Estallido de la oposición.		
167	Renovación del culto en el Templo.		
	El santuario, sustitutivo de los piadosos de la Ley en Mizpa.		
167-162	Guerra de los Macabeos (Lisias lucha contra los judíos).		
166	Muerte de Matatías.		
	Judas Macabeo acaudilla el levantamiento.		
165	Lisias en guerra contra Judas.		
164	Purificación del Templo (fiesta de la consagración del Templo).		

	I		II
		162-150	Demetrio I Soter (rey de Siria).
154-133	Gran levantamiento de España (lusitanos y celtíberos).		
		153-145	Alejandro Balas (apoyado por Pérgamo) contra Demetrio I.
		150	Demetrio sucumbe en combate contra Alejandro.
149-146	Tercera Guerra Púnica.		
		148	Sublevación de Andrisco en Macedonia. Macedonia, provincia romana.
146	Destrucción de Cartago. Africa, provincia romana.	146	Conquista de Corinto. Grecia (salvo Atenas y Esparta) pasa a ser la provincia de Macedonia.
		146-138	Nemesio II Nicátor.
		145-142	Antíoco VI Epífanes Dioniso (apoyado por Egipto) contra Demetrio II.
		145-116	Ptolomeo VIII Evérgete (rey de Egipto).
		142-137	Diódoto Trifón contra metrio II.
		140-130	Demetrio II prisionero los partos.
		138-129	Antíoco VII Evérgetes detes.

	III		IV
163/162	Ejecución de Menelao. Alcimo, sumo sacerdote. Lisias cerca Jerusalén con un ejército.		
162	Acuerdo de paz de Lisias. Los judíos obtienen la libertad religiosa.		
161	Judas cae en Elasa. Alcimo nombrado sumo sacerdote por el gobernador sirio.	161	Expulsión de Roma de los filósofos griegos.
		160-125	Hiparco de Nicea, naturalista.
		155	La embajada de los filósofos de Atenas entusiasma a la juventud de Roma.
152	Jonatán es nombrado sumo sacerdote por Demetrio I. Simón, estratego para toda Palestina.		
ca. 150	Escisión, en tiempos de Jonatán, de los asideos en fariseos y esenios (¿Maestro de Justicia?).	*ca.* 150	Heliodoro, investigador. Cartas de Aristeas y Libro de los Jubileos.
		149	Muerte de M. Porcio Catón el Viejo.
		ca. mediados del siglo II	Libro de Judit y Oráculos sibilinos.
		ca. mediados a finales del s. II	Manual de disciplina de Qumrán.
		Mediados s. II a mediados del s. I	Rollo de la Guerra de Qumrán.
143	Asesinato de Jonatán. Su hermano Simón, sumo sacerdote, consigue la independencia de los judíos.		
142/141	Demetrio II confirma en la dignidad del sumo sacerdocio a Simón. Simón, etnarca. Gaza y Jope pasan a Judea.		
140/139	Embajada de los Macabeos a Roma y establecimiento de una alianza.	140-69	Antíoco de Ascalón.
		138	Edicto del pretor Cornelio Híspalo contra los astrólogos.

	I		II
		138-133	Atalo III de Pérgamo; leg en su testamento su reino Roma (el 129 Roma toma po sesión de la herencia [Pro vincia de Asia]).
136-129	Levantamiento de los esclavos en Sicilia, Grecia, Macedonia y Asia Menor.		
135-131	Primera guerra contra los esclavos en Sicilia.		
134/133	Tib. Sempronio Graco, tribuno de la plebe.		
133	Destrucción de Numancia. Ley agraria de Tib. Graco. Muerte de Tiberio Graco con doscientos de sus partidarios.		
		130-126	Demetrio II Nicátor.
		129	«Asia», provincia romana.
		128	Antíoco VII muere en su expedición contra los partos,
		126	Seleuco V.
		126-113	Antíoco VIII Gripo (con su madre Cleopatra Thea, 126-121). Desde 122 división del gobierno en Siria por Antíoco IX Filopátor Ciziceno (113-95)
125-121	Guerra de la Galia del Sur.		
124/123-122	C. Sempronio Graco, tribuno de la plebe.		
123	Ley agraria de C. Graco.		
121	Gallia Narbonensis, provincia romana.		
		116-80	Ptolomeo IX Soter II Láti (rey de Egipto).
113-101	Primera Guerra Germánica.		
113	Victoria de los cimbros sobre los romanos en Noreia.		
111-106	Guerra yugurtina.		
111	Supresión de las reformas de los Gracos.		
109	Yugurta (rey de Numidia) es vencido por Metelo.		
107	Mario, cónsul. Mario crea en Roma un ejército profesional.		
106	Q. Servilio Cepión, cónsul.		
105	Victoria de los teutones sobre los romanos en Arausio.		

135	Asesinato de Simón.	135-50	Posidonio, filósofo.
(135)-104	Juan Hircano I.		
134	Antíoco VII derriba las murallas de Jerusalén.		
ca. 130	Primeras edificaciones en Qumrán.		
129	Reconocimiento de la religión judía y de la dinastía del sumo sacerdote. Sometimiento y judaización de los idumeos.	129-40	Asclepiades, médico.
		116-27	M. Terencio Varrón, polígrafo y político.
107	Samaría conquistada y destruida por Aristóbulo y Antíoco.		
		106-43	M. Tulio Cicerón, orador, escritor y político.

	I		II
104-100	Mario, cónsul.		
103 y 100	L. Apuleyo Saturnino, tribuno de la plebe.		
(103)	Leyes agrarias y del trigo.		
102	Victoria de Mario sobre los teutones en Aquae Sextiae. Cilicia, provincia romana.		
101	Victoria de Mario sobre los cimbros en Vercellae.		
100	Mario, cónsul por sexta vez.		
100-44	C. Julio César.		
91	M. Livio Druso, tribuno de la plebe (propuestas de reforma).		
91-88	Guerra social entre Roma y los aliados itálicos.		
90	Concesión de la ciudadanía a todas las comunidades que no tomaron parte en el levantamiento contra Roma.		
88-82	Guerra civil. Sula contra Mario.	88	Mitrídates (rey del Ponto) conquista la provincia de Asia y penetra en Tracia y Macedonia. Matanza de Efeso.
87	L. Cornelio Cinna, cónsul.	87-83	Primera Guerra Mitridática (dirigida por Sula).
		87-86/85	Antíoco XII.
86	Mario, cónsul (muere el 13 de enero).	86/85	Victoria de Sula en Queronea y Orcómeno.
86-84	Cinna, dueño absoluto de Roma.		
		85/84	Paz de Dárdano.
84	Asesinato de Cinna.		
		83-81	Segunda Guerra Mitridática.
		83-69	Conquista de Siria por Tigranes de Armenia.
82-79	Dictadura de Sula. Reforma de la constitución de Sula.		
81	Sertorio expulsado de España por demócrata.		

104	Alejandra (esposa de Hircano) no consigue mantener el poder. Aristóbulo se apodera de él, elimina a Alejandra y finalmente también a su corregente Antígono.		
104-103	Aristóbulo I se nombra rey.		
103-77/76	Alejandro Janeo. Sometimiento y judaización del norte de Galilea. Alejandro Janeo es vencido por Ptolomeo Látiro en Asafón. Guerra con Obedas, rey de los nabateos por la posesión del territorio situado al oriente del Jordán.	Final del s. II	*1 Macabeos.*
		ca. 100	Templo del Campo de Marte.
		ca. 99-55	T. Lucrecio Caro, poeta y filósofo.
		ca. 95-29	Cornelio Nepote, historiador.
		Principios a mitad del s. I	*Comentario a Habacuc.*
		ca. 87-54	C. Valerio Catulo, poeta.
		86-35	C. Salustio Crispo, historiador.
		s. I	*Sabiduría,* de Salomón.

	I		II
80-78	Los rebeldes españoles al mando de Sertorio vencen al ejército romano de Sula.	80-51	Ptolomeo XII Neos. Dioniso Auletes (rey de Egipto).
79	Retirada de Sula.		
78	Muerte de Sula.		
78-77	Movimiento revolucionario de Lépido.		
77	Lépido, derrotado en el Campo de Marte y en Etruria.		
		74	Mitrídates invade Bitinia.
		74-64/63	Tercera Guerra Mitridática, Los ejércitos romanos, al mando de Lúculo (74-67) y de Pompeyo (66-63), persiguen a Mitrídates.
73-71	Craso aplasta el levantamiento de Espartaco.		
72	Asesinato de Sertorio.		
70	Pompeyo y Craso, cónsules.		
		69	Reorganización de la provincia de Asia por Lúculo.
68	César, cuestor.		
67	Pompeyo termina la guerra contra los piratas.		
		66	El reino póntico de Mitrídates es sometido por Pompeyo.
		65	M. Emilio Escauro, legado en Asia.
		64/63	Pompeyo acaba con el reino sirio.
		64	Ponto-Bitinia, doble provincia romana.
63-62	Conspiración de L. Sergio Catilina.	63	Suicidio de Mitrídates. Siria y Palestina, provincia romana.
63	Cicerón, cónsul.		
63-12	M. Vipsanio Agripa.		
62	César, pretor.		
61	Victoria de Ariovisto sobre los heduos.		
60	Primer triunvirato (César, Pompeyo y Craso).		
59	César, cónsul.		
	César, gobernador de la Galia.		
58	Cicerón es enviado al destierro.	58	Chipre, provincia romana.
58-51	Guerra de las Galias.		

7-67	Salomé Alejandra. Los fariseos representados en el sanedrín.		
6-67	Hircano (II), sumo sacerdote.		
		70-19	P. Virgilio Marón, poeta.
67-63	Disputa entre Aristóbulo II e Hircano II.	67-19	P. Elio Estrabón, geógrafo.
67	Aristóbulo II se nombra rey y sumo sacerdote.		
65/63	Por encargo de Pompevo, marcha Escauro contra Palestina.	*ca.* 65	Muerte del gramático Dídimo.
		65-8	Q. Horacio Flaco, poeta.
			Diodoro, historiador.
63	Toma de Jerusalén.	63	César, pontífice máximo.
	Pompeyo entra en el Templo.		*Catilinarias,* de Cicerón.
		ca. 63-30	*Salmos de Salomón.*
63-40	Hircano II, sumo sacerdote.		
(61)	Aristóbulo v sus hijos, Alejandro y Antígono, llevados prisioneros a Roma.	61	Escándalo de Clodio.
	Alejandro consigue regresar a Jerusalén y recuperar su ascendiente.		
		59 a. C. a 17 d. C.	T. Livio, historiador.

I		II	
58	Victoria de César sobre Ariovisto.		
		57	A. Gabinio, gobernador de Siria.
56	Reconciliación de César, Craso y Pompeyo en Luca.		
55	César es acusado en el Senado de quebrantamiento del derecho de gentes contra los germanos.		
54	Muerte de Julia.	54	Craso se hace cargo de la provincia de Siria.
53	Asesinato de Craso.	53	Infructuosa expedición de Craso contra los partos.
53/52	Segundo levantamiento galo. Victoria de César sobre Vercingetórix.		Derrota de Craso en Carrhae
		53-51	Gobierno del cuestor C. Casio Longino en Siria.
52	Pompeyo, cónsul *sine collega.*		
		51-30	Cleopatra VII, reina de Egipto.
50	Lucha por la sucesión de César en la Galia.		
49	César cruza el Rubicón.		
49-45	Segunda guerra civil.		
49	Ruptura de César y Pompeyo.		
48	Victoria de César sobre Pompeyo en Fársalo.	48	Asesinato de Pompeyo en Egipto.
		47	César en Siria. César con Cleopatra. Victoria de César sobre Farnaces en Zela.
46	Ejecución de Vercingetórix en Roma. Victoria de César sobre sus adversarios en Tapso. M. Porcio Catón se suicida. Títulos de César: *imperator* y *dictator, parens patriae, Iuppiter Iulius.*		
45	Segunda expedición a España. Victoria de César en Munda. César, amo absoluto e indiscutible.		
44	César es asesinado por Bruto y Casio (15.3).	44-42	C. Casio Longino, gobernador de Siria.
43	Segundo triunvirato (Antonio, Octaviano y Lépido). Asesinato de Cicerón. Guerra Mutinense contra Bruto (tercera guerra civil). Victoria de Octaviano y Antonio sobre todas las fuerzas republicanas; se entabla en-		

57	El territorio perteneciente al culto de Jerusalén es dividido en cinco demarcaciones independientes subordinadas al gobernador de Siria.		
		s. I	*Documento de Damasco* (?).
		ca. 50	Šemaya, doctor de la Ley en Jerusalén.
48/47	Antípatro e Hircano tratan de obtener el favor de César.		
47	Hircano confirmado en el sumo sacerdocio y nombrado etnarca. Jope pasa a Jerusalén.		
46	Antípatro (procurador de César) nombra estrategos a sus hijos Fasael y Herodes.	46	Introducción por César del calendario juliano.
43	Asesinato de Antípatro.	43 a. C. a 18 d. C	Ovidio Nasón, poeta.
		43	Erección en Roma del templo de Isis y Sarapis para el culto público.

	I		II
	tre ellos la pugna por el poder.		
42	Victoria del heredero de César sobre Bruto y Casio en Filipos. Bruto y Casio se suicidan.		
41/40	Guerra Perusina.		
40	Tratado de repartición de Brundisium: A n t o n i o en Oriente, Octaviano en Occidente, Lépido en el norte de Africa. Octaviano se divorcia de Clodia. Octavaino se casa con Escribonia. Octaviano se divorcia de Escribonia después del nacimiento de Julia.	40	Siria invadida por los partos. Guerra de Roma contra los partos (Antonio, entre tanto, al lado de Cleopatra).
38	Octaviano se casa con Livia.	38	Nueva invasión de los partos
37	Tratado de Tarento (se prorroga el triunvirato).		
36	Victoria de Agripa sobre Sexto Pompeyo en Milas y Náuloco. Lépido es depuesto.		
35	Ejecución de Sexto Pompeyo.		
35-33	Campañas de Octaviano en Iliria.		
		34	Cesarión elevado por Antonio a la categoría de corregente. Cleopatra recibe las ciudades palestinas de la costa y también Jericó.
33	Ruptura definitiva entre Octaviano y Antonio.		
32	Cleopatra es declarada enemiga del Estado. Antonio se divorcia de Octavia.		
31	Victoria de Agripa sobre Antonio y Cleopatra en la batalla naval de Actium.	31/30	Herodes recibe de Octaviano nuevamente la dignidad real.
30	Antonio se suicida. Cleopatra se suicida.	30	Herodes obtiene las ciudades de la costa y Samaría. Egipto, provincia romana.
29-28	Victoria de los ejércitos romanos sobre los getas y dacios.		
27	Restauración de la República. Concesión a Octaviano del título de Augusto.		
25	Julia se casa con Marcelo.	25	Muerte del rey Amintas de Galacia. Galacia, provincia romana

	III		IV
42	Fasael y Herodes nombrados tetrarcas por Antonio.	42	César es nombrado *Divus Iulius.*
40	Conquista de Jersualén por los partos. Suicidio de Fasael. Hircano es mutilado. Herodes huye.		
40-37	Antígono, hijo de Aristóbulo II, rey y sumo sacerdote.		
40	Herodes nombrado por el Senado romano rey de Judea.		
39	Herodes conquista Jope.		
37	Herodes se casa con Mariamme (I). Herodes conquista Jerusalén.		
37-36	Ananel, sumo sacerdote.		
35	Aristóbulo III, sumo sacerdote, asesinado por Herodes.		
34	Ananel, nombrado de nuevo sumo sacerdote.		
31	Terremoto en Judea; destrucción del complejo de Qumrán.		
30	Jericó, Gádara, Samaría y Gaza pasan al reino de Herodes.	*ca.* 30-8	Dionisio de Halicarnaso, orador en Roma.
ca. 29	Ejecución de Mariamme.	29	Cierre del templo de Jano en Roma.

	I		II
23	Augusto, tribuno de la plebe vitalicio.	23	Herodes recibe la Trachonitis, Batanea y Auranitis.
		ca. 22	Herodes visita a Agripa en Mitilene.
21	Julia se casa con Agripa (después de la muerte de Marcelo).		
18	Agripa, corregente.		
17	Adopción de C. César y L. César.		
12	Muerte de Agripa.		
12-9	Segunda Guerra Germánica. Druso (el Mayor) en Germania.		
11	Julia se casa con Tiberio.		
9	Muerte de Druso.	*ca.* 9 a. C. a 39 d. C.	Aretas IV, rey de los nabateos.
8-6	Tiberio en Germania.		
6	Tiberio parte voluntariamente al exilio.	6 a. C.-4 d. C.	P. Quintilio Varo, go[...]dor de Siria.
5	C. César, *princeps iuventutis.*		
		4 a. C.-5 d. C.	L. Volusio Saturnino, gobernador de Siria.
2	Augusto, *pater patriae.*		
1 a. C.	Germania, provincia romana.		
2 d. C.	Muerte de L. César.		
4	Muerte de C. César. Adopción de Tiberio y de Agripa Póstumo.		
4-16	Tercera Guerra Germánica (contra Marbod).		

	III		IV
23	Batanea, Trachonitis y Auranitis pasan al reino de Herodes.		
20/19	Se inicia la construcción del Templo.	*ca.* 20	Hillel, doctor de la Ley en Jerusalén. Šammay, doctor de la Ley en Jerusalén.
		ca. 20-4	Nicolás de Damasco, historiador en la corte de Herodes.
		ca. 20-50 d. C.	Filón de Alejandría.
		18	*Lex Iulia* (sobre el matrimonio y las costumbres).
15	Agripa en Jerusalén.		
		12	Augusto, pontífice máximo.
10	Consagración de Cesarea junto al mar.		
9	Herodes cae en desgracia ante Augusto por su campaña contra los nabateos.	9	Dedicación del *Ara Pacis Augustae* en Roma.
		ca. 7 (?)	Nacimiento de Jesús de Nazaret.
		ca. 5 a. C. a 65 d. C.	Lucio Anneo Séneca, filósofo.
4	Reconstrucción del complejo de Qumrán. Ejecución de Antípatro. Muerte de Herodes. Levantamientos de los judíos aplastados por Varo. Los hijos de Herodes: Antipas, Galilea y Perea (4 a. C. a 39 d. C.). Arquelao: Judea, Idumea y Samaría (4 a. C.-6 d. C.). Filipo: Batanea, Trachonitis y Auranitis (4 a. C.-34 d. C.).	*ca.* 4/1 a. C.	Viaje celestial de Moisés.

	I		II
71-84	Conquista del sur de Escocia.		
		73	Clausura del templo de Leontópolis.
79-81	Tito.		
81-96	Domiciano.		
83-85	Campaña contra los catos; consolidación del *limes*.		
84	Britania (hasta la frontera de Escocia), provincia romana.		
85/86-88/90	Primera Guerra Dacia.		
90	Constitución de las provincias de Germania superior e inferior.		
96-98	Nerva.		
98-117	Trajano.		
100/101 a 105/106	Segunda Guerra Dacia.		
106	El reino dacio, provincia romana.	106	Sumisión del reino de los nabateos. «Arabia», provincia romana.
		ca. 111-113	Plinio el Joven, gobernador de Bitinia.
		114-117	Guerra Pártica.
		114-(117)	Armenia, provincia romana.
		115	Mesopotamia, provincia romana.
		ca. 114-115	Aplastamiento de las sublevaciones de los judíos en Cirenaica, Chipre y Mesopotamia.
117-138	**Adriano.**	117	Mesopotamia y Armenia, de nuevo independientes.
121	Nacimiento de Marco Aurelio.		

		70-140	C. Suetonio Tranquilo, biógrafo.
73	Judea, provincia romana.		
		ca. 75/85	*Evangelio de Mateo.*
		ca. 75-100	*IV Esdras.*
		79 (24.8)	Erupción del Vesubio.
		ca. 80-100	*Hechos de los Apóstoles.*
		ca. 80-100 (?)	*Carta a los Efesios.*
		ca. 80-90	*Carta a los Hebreos.*
		ca. 80/90	*Cartas pastorales* (?).
		ca. 90	Persecución en Roma de los filósofos e investigadores como enemigos públicos.
		ca. 90-95	*Apocalipsis* de Juan.
		ca. 90-100	*Evangelio de Juan.*
		ca. 90-110	*Cartas primera, segunda y tercera de Juan.*
		finales del s. I	Cartas de Santiago y de Judas Tadeo.
		ca. 100	Sínodos de Jamnia.
		100-128	Ptolomeo, geógrafo.
		ca. 100-140	*Apocalipsis siríaco de Baruc.*
		ca. 110	Martirio de Ignacio de Antioquía.
		112	Trajano declara ilegal al cristianismo (intercambio epistolar con Plinio).
		ca. 117-160	Basilides, gnóstico.
		ca. 117-138	Satornil, gnóstico.
		ca. 120	Reconstrucción del Panteón en Roma.
		ca. 120-180	Luciano, escritor.
		ca. 120-150	*Segunda carta de Pedro.*
		ca. 125-180	Apuleyo, escritor.

	I		II
59	Nerón se divorcia de Octavia (asesinada el 62). Nerón se casa con Popea Sabina. Conquista del centro de Britania. Asesinato de Agripina por orden de Nerón.		
		60-63	Cn. Domicio Corbulón, gobernador de Siria.
		63-66	C. Cestio Galo, gobernador de Siria.
64	Incendio de Roma.		
65	Fracaso de la conjura de C. Calpurnio Pisón contra Nerón.		
68	Levantamiento del aquitano Julio Víndex. Suicidio de Nerón.	68-69	C. Licinio Craso Muciano, gobernador de Siria.
68-69	Galba, Otón y Vitelio.		
68-70	Levantamiento de los bátavos.		
69-79	Vespasiano.		

III		IV	
		ca. 57/61 (?)	*Cartas a los Colosenses y a Filemón.*
		58	Pablo es detenido en Jerusalén y encarcelado en Cesarea.
		ca. 60-65	*Primera carta de Pedro* (?).
		61-114	C. Plinio Cecilio Secundo el Joven.
62	Asesinato del sumo sacerdote Jonatán.	*ca.* 62	Muerte de Santiago.
ca. 62-64/65	Luceyo Albino, procurador.		
		64	Persecución de los cristianos por Nerón; posiblemente mueren por martirio los apóstoles Pablo y Pedro (?).
ca. 66	Gesio Floro, procurador. Instauración del sacrificio al Emperador.	66	Marcha de los cristianos a Pela.
		66-67	Viaje artístico de Nerón a Grecia.
			El rabí Yohanán ben Zakkai en Jerusalén.
67-73	Guerra Judaica.		
67-70	Pinejás de Hebhta, sumo sacerdote.		
67	Vespasiano somete Galilea y Samaría.		
68	Conquista de Idumea, Perea y Gádara.		
	Destrucción del complejo de Qumrán.		
	Deposición del sumo sacerdote Ananías.		
	Sanedrín de zelotas (lucha entre Juan de Gisala y Simón bar Giora).		
69	Tito se hace cargo del mando de las operaciones.	segunda mitad del s. I	Menandro.
			Apolonio de Tiana.
			Cerinto el gnóstico.
70	Tito conquista Jerusalén.	*ca.* 70	*Evangelio de Marcos.*
		ca. 70-80	Llegada a Efeso de los judíos cristianos palestinos, entre ellos el presbítero Juan.
		70-80	Construcción del Coliseo.
		ca. 70-90	*Evangelio de Lucas.*

	I		II
		38	Colocación de imágenes del emperador en las sinagogas de Alejandría. Persecución de los judíos bajo A. Avilio Flaco. Deposición de Flaco.
		39	Erección de un altar al emperador en Jamnia, que destruyen los judíos.
		39-42	P. Petronio, gobernador de Siria.
		39-40	Una embajada de los judíos, dirigida por Filón, trata de recibir satisfacciones en Roma.
41-54	Claudio.		
42	Marruecos y Argelia, provincias romanas.	42-44	C. Vibio Marso, gobernador de Siria.
43-47	Conquista del sur de Inglaterra.		
45/46	Tracia, provincia romana.	45-49/50	C. Casio Longino, gobernador de Siria.
		46	El reino bosporánico, Estado cliente.
48	Derrocamiento y muerte de Mesalina.	48-52	Ventidio Cumano, procurador.
50	El sur de Britania, provincia romana.	50-66	Herodes, rey de Cálcide
		51/52	L. Junio Galión Anne procónsul de Acaya.
54	Agripina hace asesinar a Claudio.		
54-68	Nerón.		
		56-58	C. Umidio Durmio Cu to, gobernador de Siria.

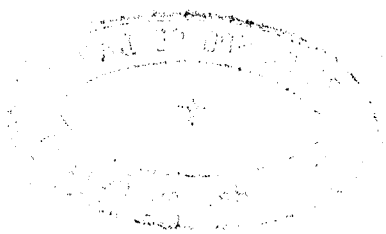
	III		IV
ca. 37	Herodes Agripa recibe la tetrarquía de Filipo y el título de rey.		
39	Destierro de Herodes Antipas. Herodes Agripa recibe la tetrarquía de Herodes Antipas.		
40/41-44	Herodes Agripa I (recibe también Judea y Samaría).	*ca.* 40-104	M. Valerio Marcial, poeta.
		ca. 40	Q. Curcio Rufo, historiador.
		ca. 41-54	Simón Mago.
		entre 43-49	Concilio de los Apóstoles en Jerusalén.
		ca. 43-120	Plutarco, filósofo.
44	C. Cuspio Fado, procurador. Levantamiento de Teudas.		
45/46-48	Tib. Julio Alejandro, procurador.		
		ca. 47-130	D. Junio Juvenal, poeta.
		49/50	Claudio expulsa de Roma a los judíos.
		ca. 50-130	Epicteto, filósofo.
		50/51-51/52	Pablo en Corinto.
		ca. 50	*Primera carta a los Tesalonicenses.*
		ca. 50/51	*Segunda carta a los Tesalonicenses.*
52-55/60	M. Antonio Félix, procurador.		
53-90	Agripa II.	*ca.* 53/55	*Carta a los Gálatas.*
		54-56/57	Estancia de Pablo en Efeso.
55/60-62	Porcio Festo, procurador.	*ca.* 55-120	P. Cornelio Tácito, historiador.
		ca. 55/56	*Primera carta a los Corintios.*
		ca. 56/57	*Carta a los Filipenses.*
			Segunda carta a los Corintios.
		ca. 57/58	*Carta a los Romanos.*

	I		II
6-9	Levantamiento en Panonia.	6-7	P. Sulpicio Quirinio, gobernador de Siria.
9	Varo es derrotado en el bosque de Teuteburgo por Arminio. Livia es nombrada Augusta por testamento.		
10	Panonia, provincia romana del Danubio.		
12/13	Tiberio, corregente con grandes poderes.	12-17	Q. Cecilio Metelo Crético Silano, gobernador de Siria.
14	Muerte de Augusto (19.8).		
14-37	Tiberio.		
14-16	Expediciones de venganza de Germánico contra los germanos.		
		17	Capadocia, provincia romana.
		17-19	Cn. Calpurnio Pisón, gobernador de Siria.
19	Muerte de Germánico.		
20-25	Levantamiento de Numidia.		
21	Fracasa el levantamiento de las Galias contra Roma. Asesinato de Arminio.	21-26	Levantamientos en Tracia.
22	Druso (el Joven) es nombrado corregente.		
23-31	P. Elio Sejano, prefecto del pretorio.		
23	Sejano hace asesinar a Druso.		
27	Tiberio se retira a Capri.		
31	Ejecución de Sejano.		
		32-35	L. Pomponio Flaco, gobernador de Siria.
		35-39	L. Vitelio, gobernador de Siria.
		36	Antipas es derrotado en la lucha contra los nabateos, contra los que marcha después Vitelio.
37-41	C. César (Calígula).		

III		IV	
6 d.C.	Deposición de Arquelao; su territorio pasa a ser provincia romana.		
ca. 6/7	Censo del legado P. Sulpicio Quirinio. Los zelotas acaudillados por Judas el Galileo.		
6-9	Coponio, procurador.		
6-15	Anás, sumo sacerdote.		
ca. 9-12	M. Ambíbulo, procurador.	9	*Lex Papia Poppaea.*
ca. 14	Anio Rufo, procurador.		
ca. 15-26	Valerio Grato, procurador.		
ca. 18-37	José Caifás, sumo sacerdote.		
		23-79	C. Plinio Secundo el Viejo, naturalista. Musonio Rufo, filósofo.
26-36	Poncio Pilato, procurador.		
		ca. 28/29	Ejecución de Juan Bautista.
ca. 30	Construcción de Tiberíades.	*ca.* 30	Gamaliel, doctor de la Ley en Jerusalén. Calígula construye un templo estatal a Sarapis.
		ca. 30/33	Crucifixión de Jesús.
		ca. 33/35	Conversión de Pablo.
34	Muerte del tetrarca Filipo.		
ca. 36-37	Marcelo, procurador.		
37-41	Marulo, procurador.	37-105	Flavio Josefo, historiador.

138-161 Antonino Pío.

III		IV	
		125	Alejandro de Abonutico, pseudo-profeta. Claudio Ptolomeo.
		ca. 130	Traducción del Antiguo Testamento por Aquila.
		ca. 131	Nacimiento de Celso.
132	Adriano prohíbe la castración, asimilando a ésta la circuncisión. Se anuncia la fundación de Elia Capitolina.		
132-135	Estalla el levantamiento acaudillado por Bar Kokba.		
135	Beth-Ter es conquistada. Muere Bar Kokba. Fundación de Elia Capitolina.		
137	Martirio del rabí Aqiba.		
		ca. 140-160	Cerdón y Valentino, gnósticos.
		144	Marción funda su propia iglesia.
		145	*Apología del cristianismo*, por Justino.
		154-222	Bardesanes, gnóstico.
		ca. 156	Martirio del obispo Policarpo.



INDICE DE AUTORES MODERNOS

INDICE ANALITICO